

بسم الله الرحمن الرحيم

«مدد الفحول في مخّ الاصول»

تقريرات خارج الاصول
للأستاذ السيد محمود المددی الموسوی

المقصد الاولی: فی الاوامر

بتحرير الفقير مهدي بهرام بيكي

المقصد الاول: فی الاوامر

مباحث اوامر در ضمن فصولی مطرح می شود.

فصل اول: ماده امر

این فصل مشتمل بر جهاتی است و قبل از بیان این جهات مقدمه ای را بیان می کنیم و در این مقدمه چهار اصطلاح را بیان می کنیم که عبارتند از کلمه امر و ماده امر و هیئت امر و صیغه امر. مراد از کلمه امر لفظ امر است که مصدر ثلاثی مجرد است. در نزد اصولیین مصادر ثلاثی مجرد دو وضع - وضع هیئت و وضع ماده - دارند کلمه امر نیز همین طور است و بحث کلمه امر را روی ماده امر - یعنی (أ م ر) - بیان می کنند چون خود کلمه امر در نزد آنان وضع ندارد. در مصادر ثلاثی مجرد ما قائلیم که خود کلمه وضع دارد نه هیئت و ماده آن. مراد از ماده امر ماده کلمه (أ م ر) است و ما قائلیم که ماده در مصادر ثلاثی مجرد فاقد معنا است. مراد از هیئت امر هیئت افعال است یعنی هیئت فعل امر. اما صیغه امر در نزد اصولیین دو معنای رایج دارد یکی به معنای هیئت امر است و دیگری به معنای خود فعل امر است یعنی مجموع ماده و هیئت. ما در میان این چهار اصطلاح کلمه ماده امر را به کار نمی بریم زیرا فاقد معنا است و بیش تر کلمه امر و هیئت امر - یعنی هیئت فعل امر - را به کار می بریم.

جهت اول: مدلول لفظ امر

لفظ امر دو گونه است گاهی لفظ امر جامد است و جمعش امور است و گاهی لفظ امر مصدر ثلاثی مجرد است و جمعش اوامر است و بحث ما در همین لفظ دوم است. امر دارای دو معنای رایج است؛ گفته شد که مدلول امر طلب تشریعی صادر از عالی است و گفته شد که امر طلب تشریعی صادر از عالی یا مستعلی است.

علمای اصول در تعریف طلب گفته اند: الطلب هو السعي نحو المقصود و بعد طلب را دو قسم تقسیم کرده اند: طلب تکوینی و طلب تشریعی. طلب تکوینی در جایی است که طالب خودش به دنبال مقصود است مثلاً آب می خواهد و راه می افتد که به آب برسد. طلب تشریعی در جایی است که طالب خودش به دنبال مقصود نمی رود بلکه دیگری را به دنبال مقصودش تحریک و بعث می کند مثلاً به فرزندش می گوید: (جنی بماء). مدلول لفظ امر طلب تشریعی است نه تکوینی. این نظر معروف در طلب است.

ما دو امر به عنوان تعلیقه بر نظر مشهور داریم. امر اول این است که علمای اصول امر را به چهار قسم تقسیم کردند: امر حقیقی و واقعی و اعتباری و وهمی و گفتند همه مفاهیم عالم از این چهار قسم خارج نیست. امر حقیقی مثل انسان که در خارج (در مقابل وهم و شامل ذهن) وجود دارد و امر واقعی امری است که وجود ندارد ولی واقعیت دارد مثل استحاله تناقض و امر اعتباری مثل ملکیت و طهارت. ملکیت علقه ای بین مالک و مملوک است و امر حقیقی و واقعی نیست بلکه عقلاء آن را اعتبار می کنند و در عالم اعتبار وجود دارد و امر وهمی نه حقیقت دارد و نه واقعیت دارد و نه اعتباری است بلکه وهمی است مثل وجود شریک الباری.

در طلب تکوینی که مثلاً من مشی به دنبال آن می‌کنم مشی حقیقه وجود دارد آیا حقیقت طلب که سعی نحو المقصود است مفهومی دارد که مشی مصداقش است که در این صورت طلب تکوینی امر حقیقی می‌شود یا مفهومی دارد که از مشی انتزاع می‌شود و در این صورت طلب تکوینی امر واقعی است؟ این تردید برای ما وجود دارد و الذي يهَوِّن الخطب این است که ما مشی- که فعل است و از اعراض است- را واقعی می‌دانیم لذا طلب را از امور واقعی می‌دانیم. وقتی طلب امر واقعی شد طلب تکوینی و حرکت به سوی آب هم امر واقعی خواهد بود بنابراین عنوان طلب تکوینی فقط در حد تعبیر است.

امر دوم: گفتیم اموری داریم که واقعی اند و در طول یک اعتبار واقعیت پیدا می‌کنند مثل مالیت که خصوصیت پاره‌ای از اشیاء است یعنی دیگران حاضرند به ازاءش پول پرداخت کنند. گاهی این مالیت در طول یک اعتبار نیست مثل مالیت طلا و گاهی این مالیت در طول یک اعتبار و قرارداد است مثل مالیت یک اسکناس ده هزار تومانی و هیچ فرقی بین مالیت یک قطعه طلا با یک اسکناس نیست و سنخ مالیت این دو یکی است. تنها تفاوتش همان است که بیان شد.

در طلب نیز عین همین مطلب می‌آید. طلب سعی نحو المقصود و امر واقعی است. گاهی این طلب در طول یک اعتبار نیست این طلب تکوینی- در حد یک تعبیر و اسم برای مثل طلبی که در مشی است- است مثل کسی که حرکت می‌کند تا به آب برسد. این طلب در طول یک اعتبار نیست. در طلب تشریعی وقتی به فعل امر تلفظ می‌کنیم مثل (صل)، در این تلفظ واقعاً طلب است و فرقی با حرکت به سوی آب ندارد و تنها فرقی این است که طلب بودن تلفظ به این فعل امر در طول وضع و اعتبار این هیئت برای طلب است و این تلفظ طلب تشریعی است و اگر این وضع و اعتبار نبود به هر مقدار که این لفظ را تکرار می‌کردیم واقعاً طلبی محقق نمی‌شد ولی در طلب تکوینی طلب و سعی در طول یک وضع و اعتبار نیست. اما از کلمات قوم فهمیده می‌شود که طلب تکوینی و تشریعی دو سنخ از طلبند و ما به خاطر مماثله با قوم از عنوان طلب تکوینی استفاده می‌کنیم.

در تعریف امر گفته شد که طلب تشریعی صادر از عالی یا مستعلی است، مراد از (عالی) کسی است که حق الطاعة و ولایت بر دستور دادن دارد و مخالفت با امر او عقلاً یا عقلاً قبیح است. (مستعلی) چند معنا دارد و در این جا به معنای کسی است که عالی نیست ولی برای خودش حق الطاعة قائل است یا خودش هم می‌داند که حق الطاعة ندارد ولی برای خودش حق الطاعة فرض می‌کند. اگر طلب تشریعی طلب از عالی باشد طلب غیر عالی امر نیست اما اگر طلب از عالی یا مستعلی طلب تشریعی باشد اگر طلب از غیر عالی و غیر مستعلی به دو معنایش صادر شود مفهوم امر شاملش نمی‌شود مثل این شخص فقیر بگوید: (به من پول بدهید) این طلب تشریعی است ولی امر نیست.

جهت دوم: اعتبار علو در امر

گفتیم که مدلول لفظ امر طلب تشریعی و انشایی است در هر طلب انشایی طالبی داریم و این طالب یا عالی مستعلی است یا عالی غیر مستعلی است یا مستعلی غیر عالی است یا غیر عالی و غیر مستعلی است سؤال این است که در صدق امر کدامیک معتبر است؟

عالی به کسی گفته می‌شود که در دائره مطلوب حق الطاعة دارد. گاهی به طور مطلق حق الطاعة ثابت است مانند حق الطاعة خداوند و گاهی در دائره‌ای از امور حق الطاعة ثابت است مانند حق الطاعة والدین و مدیر اداره و گاهی حق الطاعة ثابت نیست مانند دو دوست نسبت به هم. حق الطاعة یعنی اطاعت در آن دائره بر فرد واجب است و مخالفتش در آن عقلاً یا عقلاً قبیح است. اگر طالبی در دائره مطلوب حق الطاعة داشته باشد به او عالی گفته می‌شود و الا به او غیر عالی گفته می‌شود.

طلب انشایی صادر از طالب اقسامی دارد و پنج قسمش مورد نظر است. قسم اول طالب عالی مستعلی- بما این که مولی و سید است دستور دهد- است. مورد اتفاق است که این طلب از افراد معنای امر است. قسم دوم طالب عالی غیر مستعلی است یعنی حق الطاعة دارد ولی لسانش مولوی و آمرانه

نیست بلکه لسان استدعا است این طلب انشایی است و بعضی فرمودند این طلب انشایی از افراد مدلول امر نیست زیرا در امر باید طالب عالی مستعلی باشد و بعضی گفتند که معنای امر وسیع است و هم طالب عالی مستعلی و هم طالب عالی غیر مستعلی را شامل می شود بنابراین اگر مولی با لسان استدعا چیزی را بخواهد از افراد معنای امر است. قسم سوم این است که طالب عالی است اما به عنوان عالی طلب نمی کند بلکه به عنوان خیر خواه در دائره مطلوب طلب می کند مثل این که مدیر يك اداره به یکی از کارمندان بگوید می خواهم برادرانه به تو بگویم که وقتی سر کار می آیی با لباس تمیز بیا. به این طلب طلب غیر مولوی گفته می شود یعنی طلب از مولی صادر شده است اما نه به این عنوان که مولی است بلکه به این عنوان که يك دوست و خیر خواه است طلب می کند به این طلب کلمه امر اطلاق نمی شود.

قسم چهارم این است که طالب مستعلی است ولی عالی نیست یعنی یا معتقد است که حق الطاعة دارد و یا خودش را در موقعیت شخصیتی فرض می کند که حق الطاعة دارد مثل این معلمي از شاگردش طلب می کند که ماشینش را اهل دهد یا فرزندى به پدرش دستور می دهد. بعضی گفتند این طلب از افراد مدلول لفظ امر است ولی مشهور آن را انکار کردند در ذهن ما در این قسم تردید وجود دارد. قسم پنجم این است که طالب نه عالی است و نه مستعلی است یعنی حق الطاعة ندارد و دستور هم نمی دهد - مستعلی دو معنا دارد: لسانش آمرانه باشد و یا به دو صورتی که در قسم چهارم گفته شد باشد. مثل این که دوستی از دوست دیگرش چیزی را طلب می کند. این طلب مسلماً از افراد مدلول لفظ امر نیست. در این پنج قسم، در دو مورد طلب از افراد امر است و در دو مورد از افراد آن نیست و يك مورد مشکوک است. طرح این اباحت در بحث استنباط از آیات و سنت مهم است زیرا در آن ها لفظ امر بسیار به کار رفته است.

جهت سوم: دلالت لفظ امر بر وجوب

گفتیم که مدلول لفظ امر طلب انشایی صادر از عالی است. علماء طلب انشایی را به دو قسم تقسیم کرده اند: طلب وجوبی و طلب ندبی. آیا مدلول لفظ امر طبیعی طلب است که جامع بین این دو قسم است یا حصه ای از آن است که طلب انشایی وجوبی باشد و ظاهراً وضع لفظ امر برای طلب ندبی قائلی ندارد. مراد از طلب وجوبی طلب انشایی وجوبی است نه طلب نفسانی.

در مسأله سه نظریه وجود دارد. نظریه اول نظریه مشهور بین علماء است که فرمودند اگر طلب انشایی از غرض لزومی ناشی شود طلب وجوبی است و اگر از غرض غیر لزومی ناشی شود طلب ندبی است. طلب لزومی طلبی است که طالب راضی به فوت آن نیست و طلب غیر لزومی طلبی است که به این درجه از اهمیت نمی رسد.

اشکال: ما با این نظریه موافق نیستیم زیرا علماء ما که طلب وجوبی را به طلب وجوبی و ندبی تقسیم کرده اند به خاطر این بود که اگر طلب مولی در دائره طلب وجوبی بود حق الطاعة ثابت است و مخالفت با آن قبیح بود ولی طلب ندبی این خصوصیت را دارا نیست. به اعتقاد ما حق الطاعة فقط دائر مدار طلب انشایی مولی است و درمورد غرض حق الطاعة ندارد پس اگر مولی غرض لزومی داشته باشد ولی طلب نکند حق الطاعة ندارد و در مورد طلب انشایی حق الطاعة دارد و فرقی بین غرض لزومی و غیر لزومی نیست و طلب اعم از طلب فعلی و تقدیری است طلب فعلی یعنی الآن طلب کرده است که مطلوب انجام بگیرد و طلب تقدیری یعنی عذری و مانعی از طلب وجود دارد و اگر این عذر و مانع نبود حتماً مولی طلب می کرد مثل این که فرزند مولی در حال غرق شدن است و مولی اطلاع ندارد و عبد یقین دارد که اگر مولی اطلاع پیدا می کرد حتماً طلب می کرد در این جا هم حق الطاعة ثابت است.

یک مغالطه ای در کلام مشهور وجود دارد که غرض مهم را به غرض لزومی تعبیر کرده اند و این قضیه به شرط محمول است. غرض لزومی لازم التحصیل و دائر مدار حق الطاعة است که این هم فقط در دائره طلب (فعلی یا تقدیری) است گرچه آن غرض مهم هم نباشد و معیار این نیست که غرض

مهم باشد یا نباشد اگر یقین داشته باشیم که مولی طلب ندارد و عذری و مانعی در طلب وجود ندارد حق الطاعة ثابت نیست.

نظریه دوم نظریه مدرسه مرحوم میرزای نایینی است. مرحوم میرزا قائل است که طلب انشایی یا طلب وجوبی است یا طلب ندبی است؛ اگر طلب انشایی مقترن به ترخیص مولی در مخالفت آن باشد این طلب ندبی است زیرا عقل می گوید در این فرض اطاعت طلب حسن است و مخالفتش قبیح نیست و اگر طلب انشایی مقترن با آن نباشد طلب وجوبی است زیرا عقل می گوید در این فرض امتثال طلب بر تو واجب است. لذا اگر مولی روز یکشنبه امر به (صل) کند و روز پنجشنبه فرمود: (لا بأس بترك الصلاة) این انشاء طلب مقرون به ترخیص در مخالفت است و طلب ندبی است و اگر خطاب دوم نیاید طلب وجوبی می شود. مولی در طلب غیر مقترن به ترخیص در مخالفت حق الطاعة دارد و مخالفت با آن عقلا قبیح است.

این بیان میرزا خوب است و اشکالات وارده بر نظر مشهور بر آن وارد نیست اما لوازمی دارد که فقهاء حتی خود مرحوم میرزا آن را قبول ندارند. این نظریه به انحایی قابل تقریب است و عمده آن ها سه تقریب است. نحوه اول آن است که شرط وجوب عدم اقتران به ترخیص است و ترخیص به نحو شرط مقارن اخذ شده است و نحوه دوم اخذ ترخیص به نحو شرط متاخر است و نحوه سوم اخذ عدم احراز ترخیص به عنوان شرط طلب وجوبی است. هر یک از این سه تقریب لازمه ای دارد که فقهاء نمی توان به آن ملتزم شد. معنای تقریب اول این است که اگر مولی در روز یکشنبه طلبی داشته باشد و روز پنجشنبه ترخیص دهد به این بر می گردد که طلب از روز یکشنبه تا پنجشنبه وجوبی باشد و از روز پنجشنبه ندبی باشد یعنی از زمان ترخیص حق الطاعة منتفی شود. محذورش این است که طلب اول وجوبی و بعد ندبی می شود و حال این که طلب را از زمان صدور وجوبی یا ندبی می دانند یعنی یا از اول حق الطاعة دارد و یا ندارد.

نحوه دوم اخذ ترخیص به نحو شرط متاخر است مثلاً روز یکشنبه مولی فرمود: (صل) و روز پنجشنبه فرمود: (لا بأس بترك الصلاة) و این کشف کند که از روز اول طلب مولی ندبی بود محذورش این است که وقتی طلب از مولی صادر شد و ما نمی دانیم که مولی بعد از این ترخیص خواهد داد یا نه و عقل بگوید اطاعت واجب است این حکم ظاهری است یعنی از باب احتیاط عقلي است نه حکم واقعی (وجوب واقعی) و بحث ما در حکم واقعی است.

و نحوه سوم که اشتراط عدم احراز ترخیص در طلب وجوبی است لازمه اش این است که جاهل و عالم در حکم واقعی با هم اختلاف داشته باشد که مرحوم میرزا هم با این نظر موافق نیست.

نظریه سوم مختار ما است قبل از بیان آن مقدمه ای را ذکر می کنیم. علمای ما طلب انشایی صادر از مولی را به طلب مولوی و غیر مولوی تقسیم کرده اند. طلب مولوی طلبی است که از مولی بما هو مولی صادر شود و طلب غیر مولوی طلبی است که از مولی از حیث غیر مولویت صادر شود مثلاً به عنوان این که خیر است صادر شود. گاهی از طلب غیر مولوی به طلب ارشادی تعبیر می شود و این غیر از خطاب ارشادی است که در بحث هیئت امر خواهد آمد لذا برای این که اشتباه نشود در این جا تعبیر به طلب غیر مولوی کردیم. مشهور طلب مولوی را به طلب وجوبی و ندبی تقسیم کرده اند.

مختار ما این است که ما فقط به طلب وجوبی طلب مولوی می گوئیم و طلب ندبی را طلب غیر مولوی می دانیم و مولی فقط در دائره طلب وجوبی حق الطاعة دارد و مخالفت با طلب وجوبی استحقاق عقوبت می آورد به خلاف طلب ندبی. اما موافقت با طلب ندبی استحقاق ثواب نمی آورد و ثواب از باب تفضل است و طلب ندبی غیر مولوی به لحاظ خیر بودن یا رحیم بودن و امثال این ها صادر می شود. این قلت: اگر مولی از ما طلبی داشته باشد و بعد خودش در آن ترخیص دهد مثلاً اول بفرماید: (صل)

و بعد بفرماید: (لا بأس بترك الصلاة) معنای این ترخیص بعد طلب چیست؟

قلت: به یکی از سه معنا است؛ معنای اول این است که مولی به نفس ترخیص طلب مولوی را بقاء (یعنی از لحظه ترخیص) به طلب غیر مولوی تبدیل کرده است. این معنا را در شریعت نداریم زیرا برای شارع مقدس تبدل رأی پیش نمی آید - و این معنا به نسخ بر نمی گردد - ولی در موالی عرفیه این معنا را داریم. معنای دوم این است که ترخیص بعدی قرینه بر این است که طلب اول غیر مولوی بود -

و ما در آینده خواهیم گفت که ظهور یک طلب در مولویت است - در این قسم ترخیص جهت کاشفیت دارد. و معنای سوم ترخیص ظاهری است یعنی طلب اول مولوی است منتهی در دائره حق الطاعه مولی می تواند این حق را اسقاط کند بنابراین در این طلب مولوی مولی بعد از اسقاط حقی حق الطاعه ندارد به عبارت دیگر این طلب مولوی منجز نیست. صورت دوم و سوم در شریعت ممکن است. به نظر مرحوم آقای صدر مولی نمی تواند حق الطاعه خود را اسقاط کند ولی موضوع حق الطاعه مولایی است که انشاء اسقاط این حق را نکرده باشد و اگر چنین انشایی را کرده باشد در نظر عقل او حق الطاعه ندارد.

بحث در دلالت لفظ امر بر وجوب است و علماء بر دسته اند؛ مشهور قائلند که لفظ امر بر وجوب دلالت دارد نظریه رایج بین آنان این است که دلالت لفظ امر بر وجوب به وضع است و ما تابع این نظر شدیم ولی مرحوم آقا ضیاء عراقی این دلالت را به اطلاق می داند ایشان این نظر را در بحث دلالت هیئت امر بر وجوب مطرح کرده است و متاخرین چنین استنباط کرده اند که این نظریه مختص به هیئت امر نیست بلکه در لفظ امر نیز همین نظر می آید. در مقابل مشهور مرحوم میرزای نایینی قائل است که لفظ امر دلالت بر طلب وجوبی نمی کند و ما وجوب را از حکم عقل استفاده می کنیم.

سابقاً گفتیم که مدلول امر طلب از عالی است و این طلب دو حصه دارد: وجوبی و ندبی. نظر مشهور این است که لفظ امر برای خصوص حصه طلب وجوبی صادر از مولی وضع شده است روی مختار ما در مدلول طلب وجوبی - که طلب مولوی فقط طلب وجوبی است و طلب ندبی طلب مولوی نیست - واضح است که لفظ امر برای طلب مولوی وضع شده است و طلب غیر مولوی در مدلول لفظ امر داخل نیست ولی مشهور طلب مولوی را بر دو قسم میدانند: طلب وجوبی و طلب ندبی و قائلند که لفظ امر برای طلب وجوبی که از غرض لزومی ناشی می شود وضع شده است و اگر طلب مولوی از غرض غیر لزومی ناشی شود نامش امر نیست.

نظر مشهور دو مبعده دارد. مبعده اول این است که تقسیماتی که برای یک طبیعی انجام می گیرد به خاطر خصوصیتی است که در خود طبیعی وجود دارد مثل این که انسان را به خاطر خصوصیتی که در خود او وجود دارد به مذکر و مونث تقسیم می کنند و تقسیم طبیعی به لحاظ اموری که مقارن خارجی آن هستند غیر عرفی است مثل این که انسان را به انسان موجود در نیم کره شمالی و انسان موجود در نیم کره جنوبی تقسیم کنند و برای هر یک اسمی را نامگذاری کنند این غیر عرفی است در ما نحن فیه اگر گفته شود که طلب مولی اگر منشأش غرض مهم و لزومی باشد امر است و اگر منشأش غرض غیر لزومی باشد اسمش امر نیست این عرفی نیست زیرا طبیعی به لحاظ خصوصیات خود طبیعی تقسیم نشده است بلکه به لحاظ مقارن خارجی تقسیم شده است.

مبعده دوم این است که مقارن خارجی که طلب به لحاظ آن بر دو قسم شده است از امور مخفی است و ما نمی دانیم که در نفس مولی چه چیزی مهم و لازم است و چه چیزی مهم و لازم نیست. اما روی تفسیر ما از طلب وجوبی و ندبی روشن است که لفظ امر برای طلب مولوی وضع شده است و طلب مولوی دائماً طلب وجوبی است و طلب ندبی طلب مولوی نیست و حق الطاعه فقط در حصه طلب وجوبی ثابت است نه ندبی به همین خاطر برای طلب ندبی اسمی گذاشته نشده است. بنابراین نظریه اول را بنا بر تفسیر خودمان از طلب وجوبی قبول داریم.

مرحوم آقا ضیاء قائل به دلالت لفظ امر بر وجوب به اطلاق شدند کلام ایشان از غموض خالی نیست لذا برداشت مرحوم آقای صدر^۱ را که به نظر ما صحیح است بیان می کنیم. ایشان فرمود لفظ امر برای ذات الاراده وضع شده است منتهی اراده بر دو قسم است گاهی شدید است و گاهی ضعیف است از اراده شدیده به وجوب تعبیر می شود و از اراده ضعیفه به ندب تعبیر می شود. وقتی اراده شدت پیدا کند چیزی به آن ضمیمه نمی شود ولی اراده ضعیفه اراده ناقصی است که مرکب از وجود و عدم است. وقتی گفتیم لفظ امر برای اراده شدیده وضع شده است بنابراین اگر اراده شدیده و وجوب از لفظ امر

^۱ مباحث الاصول / ج ۲ / ص ۴۵

اراده شود به چیزی نیاز ندارد ولی اگر بخواهد اراده ضعیفه که همراه با نقص است اراده شود نیاز به امر زائد دارد و از عدم ذکر امر زائد استفاده می کنیم که اراده شدیده مراد است. ممکن است در ذهن مرحوم آقا ضیاء معنایی بود و نتوانست آن را به ما منتقل کند و الا بر این بیانشان اشکالات عدیده ای وارد است. اشکال اول: لفظ امر برای طلب و اراده نفسانی وضع نشده است بلکه برای طلب انشایی وضع شده است.

اشکال دوم: بر فرض وضع لفظ امر برای اراده نفسانی، اراده ضعیفه مرکب از امر وجودی و عدمی یعنی اراده و عدم اراده نیست طلب نفسانی یعنی اشتیاق که شدت و ضعف می پذیرد و هر دو بسیطند.

اشکال سوم: بر فرض این که لفظ امر برای ذات اراده وضع شده باشد و اراده ضعیفه مرکب از اراده و عدم اراده باشد خود مرحوم آقا ضیاء پذیرفت که لفظ امر برای نفس اراده وضع شده است که شامل هر دو اراده می شود و اگر معنایی مرکب شد آن معنا فرد مرکب را هم شامل می شود مثل شمول لفظ انسان بر انسان جالس (یعنی انسانی که جلوس به آن ضمیمه شده است) وقتی گفته شود (اکرم انسانا) شامل انسان نشسته هم می شود.

نظر سوم نظر مرحوم میرزای نایینی^۱ است که فرمود لفظ (امر) دلالت بر طلب می کند و وجوب از حکم عقل استفاده می شود.

با قطع نظر از اشکال مینایی که بر کلام مرحوم میرزای نایینی وارد است کلام ایشان از اشکال خالی نیست. وقتی در حدیث اینگونه بیاید: (أمر رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم بكذا) حکم عقل به وجوب بر چه اساسی است آیا از لفظ (امر) فهمیده می شود که او طلب کرده است و ترخیص نداده است که در این صورت استفاده می شود که لفظ (امر) دلالت بر طلب وجوبی دارد اما اگر مراد این است که عقل از لفظ امر و از يك اصل وجوب را استفاده می کند این به وجوب ظاهری عقلی یعنی احتیاط بر می گردد و اگر مراد این است که عقل به نحو قضیه شرطیه می گوید: (يجب عليك الإتيان بكذا إن لم يرخّص في الترك) قضیه شرطیه وجوب فعلی درست نمی کند و فقط نسبت بین شرط و جزاء را بیان می کند و اخبار از وجوب هم نیست بنابراین قول سوم هم قابل التزام نیست.

باید این نکته تذکر داده شود مشهور قائلند طلب وجوبی طلب مولوی ناشی از غرض مهم و لزومی است، این کلام را به دو نحو می توان تفسیر کرد؛ اول این که در نظر مشهور موضوع حق الطاعه غرض مهم است و طلب فقط کاشف از آن است و دوم این که حق الطاعه مرکب از دو جزء (غرض و طلب) است و مولی در موردی حق الطاعه دارد که این دو جزء وجود داشته باشد و اگر یکی از این دو جزء منتفی باشد حق الطاعه ثابت نیست. این تفسیر دوم نزدیکتر به قول مشهور است و مرحوم آقاي صدر به این تفسیر تصریح کرده است ولی روی مختار ما حق الطاعه دائر مدار طلب است.

جهت چهارم: طلب و اراده

مرحوم آخوند فرمود مدلول لفظ امر طلب وجوبی است و به مناسبت، مساله کلامی بین اشاعره و معتزله را مطرح کرد که آیا طلب و اراده يك شي اند یا دو شي اند. اشاعره طلب را غیر از اراده می دانستند و معتزله این دو را عین هم می دانستند بعد متکلمین اشعری سعی کردند ادله بر مغایرت این دو اقامه کنند و گفتند که خداوند از انسان ها واجبات را طلب کرده است و اگر طلب عین اراده است پس اراده تشریعی خداوند باید به نماز و حج و زکات و امثال این ها تعلق گرفته باشد و حال این که تعلق اراده به امر غیر مقدور محال است افعال انسانی فعل خداوند متعال است بنابراین معقول نیست که اراده تشریعی به واجبات تعلق بگیرد. مساله دیگر مساله جبر و تفویض است و بحث در این است که آیا فاعل

^۱ فوائد الاصول / ج ۱ / ص ۱۳۶

افعال انسان خداوند است یا خود انسان است؟ اشاعره گفتند فاعل این ها خداوند است و معتزله گفتند فاعل این ها انسان است و حکماء قائل به اختیار شدند و علمای اصول اختیار به تفسیر حکماء را قبول نکردند و قائل به اختیار به تفسیر دیگر شدند و متکلمین نیز قائل به امر بین الامرین شدند. ما در دو مساله بحث می کنیم مساله اول این است که آیا طلب و اراده يك شي اند یا دو شيء؟ و مساله دوم در مورد جبر و تفویض و اختیار است مرحوم آخوند از بحث مدلول امر منتقل به مساله اول و از مساله اول منتقل به مساله دوم شد. ما این دو مساله را در دو مقام مطرح می کنیم.

مقام اول: طلب و اراده

در این مقام از ماهیت و حقیقت طلب و اراده بحث نمی کنیم بلکه از معنای عرفی این دو و معنای اصطلاحی این دو بحث می کنیم و در این معنا فرقی نمی کند که خود این الفاظ به کار روند یا یکی از مشتقات آن ها به کار رود.

طلب دو معنای عرفی دارد؛ معنای اول آن (السعی نحو المقصود) است و طلب به این معنا دو حصه دارد: طلب تکوینی و طلب انشایی یا تشریعی. و معنای دوم طلب عبارت از شوق و اشتیاق است مثلاً وقتی گفته می شود بارش باران مطلوب همه است، طلب به همین معنا اراده شده است به این طلب طلب نفسانی گفته می شود بنابراین طلب بر سه نحو است: طلب تکوینی و انشایی و نفسانی.

اراده دارای سه معنا است. اول به معنای قصد و تصمیم است مثل این که گفته شود: (اراده کرده ام ماه آینده به سفر روم). معنای دوم عبارت از شوق و اشتیاق است مثل این که گفته شود: (دخول در بهشت مطلوب همه است). معنای سوم عبارت از اختیار است مثل این که گفته شود: (فعل یا ارادی است یا غیر ارادی است) یا گفته شود: (فاعل یا بالاراده است یا بالطبع است یا بالقسر است) در پاره ای از افعال شخص فاعل مقارن با فعل این اراده را دارد و این اراده جزء اخیر علت تامه یک فعل ارادی است مثلاً وقتی انسان دستش را حرکت می دهد به آن فعل ارادی می گویند و مراد این است که نفس او اراده می کند و در لحظه تحقق اراده حرکت دست محقق می شود از این اراده به اراده فعلی تعبیر می شود زیرا شوق و اشتیاق حالت نفسانی است و این اراده فعل نفسانی است و آن چه که متکلمین و حکماء از آن بحث کرده اند این قسم است.

در لسان علمای اصول اراده تشریعی (انشائیة) اطلاق می شود و برای آن دو معنا ذکر شده است. مرحوم محقق اصفهانی^۱ فرمود: اراده تشریعی عبارت از شوقی است که به فعل اختیاری غیر تعلق می گیرد مثل این که من شائقم که زید نماز بخواند. بنابراین نظر اراده تشریعی معنای چهارم ندارد بلکه حصه ای از معنای دوم است ولی مرحوم آخوند فرمود: این اراده تشریعی همان طلب انشایی است که حصه ای از طلب به معنای اول یعنی السعی نحو المقصود است بنابراین معنا اراده تشریعی معنای چهارم اراده است.

ظاهراً حق با مرحوم آخوند است زیرا کثیراً ما کلمه اراده را به کار می بریم و معنای چهارم را قصد می کنیم مثل (أراد الله منا الصلاة و الصوم) و اگر خداوند شائق به چیزی باشد و طلب انشایی نسبت به آن نداشته باشد تعبیر به اراده تشریعی به کار نمی رود.

با توجه به آنچه که بیان شد معلوم می شود که اگر طلب را به معنای سعی بگیریم با اراده مغایر است و اگر آن را به معنای شوق بگیریم با اراده عینیت دارد و یکی از معانی اراده طلب انشایی است که حصه ای از معنای طلب است بنابراین باید ببینیم کدامیک از معانی طلب و اراده قصد شده است تا مشخص شود این دو عین همدیگر یا متغایرند.

مقام دوم: جبر و تفویض و اختیار

^۱ نهایة الدراية / ج ۱ / ص ۲۸۰

مسئله جبر و اختیار هم در علم کلام و هم در علم فلسفه مطرح شده است در علم کلام این مسئله مطرح شد که آیا فاعل افعال انسان خداوند متعال است یا فاعل آن ها خود انسان است و در فلسفه این مسئله مطرح شد که فاعل این افعال - فرقی نمی کند که فاعلش خداوند متعال باشد یا انسان باشد- آیا فاعل بالاضطرار است یا فاعل بالاختیار است به عبارت دیگر در فلسفه این بحث مطرح شد که آیا فاعل مختار داریم یا نداریم؟ بنابراین دو مسئله در دو علم با هم متفاوت است و ممکن است کسی در کلام جبری شود و در فلسفه قائل به اختیار شود و بالعکس.

مسئله اول: با فاصله کمی از صدر اسلام این مسئله بین متکلمین مطرح شد که فاعل افعال انسان کیست و دو جواب عمده داشتیم که جواب های دیگر زیر مجموعه آن دو بودند. در ابتداء تناقضی که در سؤال به نظر می رسد باید برطرف شود بدین بیان که وقتی افعال انسان را فرض می کنیم ظاهرش این است که فعل را به انسان نسبت می دهیم و فاعل آن ها باید خود انسان باشد پس چگونه سوال می کنیم که فاعل انسان کیست؟ متکلمین جواب دادند که مراد از افعال انسان افعالی است که متقوم به انسان است فعل عرض است و انسان معروض آن است و عرض بدون معروض محال است پس افعال انسان یعنی این که انسان معروض این افعال است مثل بیاض دیوار که معنایش این نیست که دیوار بیاض را ایجاد کرده است پس اضافه افعال به انسان اضافه عرض به معروض است نه اضافه فعل به فاعل یعنی قیامی که معروضش زید است و جلوسی که معروضش عمرو است.

در این مسئله سه نظریه وجود دارد. اشاعره قائلند که فاعل و مؤثر در افعال خداوند متعال است و به معروض و جسمی احتیاج است که این افعال را ایجاد کند و آن معروض و جسم انسان است نظیر نظیر عروسک هایی که توسط عروسک گردان به حرکت در می آیند حرکات و افعال انسان نیز توسط خداوند ایجاد می شود. اشاعره دو دسته شده اند یک دسته - پیروان جهم بن صفوان- افراطی بودند و دسته ای افراطی نبودند. دسته اول به جبریه و مجبره معروف شدند و بعد کم کم اشاعره معروف به جبریه شدند و در واقع دسته کوچکی از آنان جبریه هستند و اشاعره این طور نیستند. سوال این است که این نظر اشاعره با وجدان ما مخالف است چون وجدان ما می گوید که فاعل افعال انسان خود انسان است. اشاعره به ادله عقلی و نقلی (نصوص دینی) تمسک کردند و معتزله ادله عقلی آنان را پاسخ دادند- و این مطلب بر فرض صحتش قابل استدلال عقلی نیست- ولی نتوانستند ادله نقلی آنان را که متجاوز از ۲۰۰ آیه در قرآن بود پاسخ دهند.

نظر دوم نظر معتزله و امامیه بود آنان قائل شدند فاعل این افعال خود انسان است و تأدباً از فاعلیت انسان نسبت به افعالش تعبیر به خالقیت نکردند.

نظریه سوم (امر بین الامرین): این قول به متکلمین شیعه نسبت داده شد ولی این نسبت درست نیست. مرحوم علامه و مرحوم فاضل مقداد تصریح به عدم اختلاف معتزله و امامیه نموده اند.

مرحوم فاضل مقداد در شرح باب حادی عشر فرمود: «ذهب ابو الحسن الاشعری و من تابعه الی ان الأفعال كلها واقعة بقدرة الله تعالى، و انه لا فعل للعبد اصلاً. و قال بعض الاشعريّة ان ذات الفعل من الله، و العبد له الكسب، و فسروا الكسب بانه كون الفعل طاعة او معصية. و قال بعضهم معناه انّ العبد اذا صمّم العزم على الشئ، خلق الله تعالى الفعل عقيبها. و قالت المعتزلة و الزيدية و الإمامية، ان الأفعال الصادرة من العبد و صفاتها، و الكسب الذي ذكره كلها واقعة بقدرة العبد و اختياره، و انه ليس بمجبور على فعله، بل له ان يفعل و له ان لا يفعل و هو الحق»^۱.

مرحوم علامه و مرحوم فاضل مقداد قائل بودند که انسان فاعل مختار است و متکلمین شیعه قائل به تفویض بودند و فقط مرحوم محقق طوسی برای اولین بار از تفویض دست برداشت و مرحوم علامه حلی نیز قائل به تفویض نشده است.

^۱ شرح باب حادی عشر / ص ۲۷

این نظریه حد وسط دو نظریه قبل است و در افعال انسان هم خداوند متعال و هم خود انسان نقش دارند.

در نظریه اشاعره قدرت انسان بر افعال انکار نشده است ولی این قدرت در افعال نقشی ندارد مثلاً وقتی انسان عزم دارد که قدرتش را بر انجام نماز صرف کند خداوند این فعل را ایجاد می کند اشاعره صرف قدرت را کسب نامیدند و ثواب و عقاب الهی را به خاطر آن فعل نمی دانند بلکه به خاطر صرف قدرت و کسب می دانند. جهنم بن صفوان - معاصر با امام باقر علیه السلام- قائل بود که انسلن اصلاً قدرت ندارد و خداوند در انسان این افعال را ایجاد می کند بدون این که کسبی در کار باشد.

به نظر می رسد که عمده کلام اشاعره ظواهر کتاب و احادیث بود و بعد از آن به دنبال دلیل عقلی رفتند. آیات مانند: (قل الله خالق کل شیء) و (إنا کل شیء خلقناه بقدر) و (والله خلقکم و ما تعلمون) و (هل من خالق غیر الله) و (ألا له الخلق و الأمر) - حکماء خلق را مربوط به طبیعت و امر را مربوط به مجردات دانستند - و (ربنا الذی أعطی کل شیء ثم هدی) و (انه هو أضحک و أبکی) و (ما رمیت إذ رمیت و لکن الله رمی) و روایات مانند حدیث نبوی در صحیح مسلم: (قال صلی الله علیه و آله و سلم ان الله تعالی یصنع کل صانع و صنعته).

در نظریه معتزله خداوند افعال انسان را به خود انسان واگذار کرده است و خودش در این جهت کنار کشیده است انسان در انجام افعال فاعل مختار است و بر اساس همین اختیار ثواب و عقاب داده می شود. این نظریه تفویض است و به قائلین آن قدریه گفته می شود. معتزله نیز آیاتی زیادی را در مقابل اشاعره ذکر کرده اند و مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی این آیات را به ده طائفه تقسیم کرده است.

نظریه سوم از روایتی است که از امام صادق علیه السلام به ما رسیده است حضرت فرمود: (لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین)^۱ این حدیث در دو موضع از بحار ذکر شده است بنابراین دو حدیث جدای از هم داریم. صدر و ذیل این دو حدیث ربطی به بحث ما ندارد چون در روایت مراد امام بیان شده است و آن بیان غیر ما نحن فیه است. البته روایتی در توحید مرحوم صدوق ص ۳۶۲ آمده است که به بحث ما ارتباط دارد در آن آمده است: (لا جبر و لا تفویض لکن امر بین امرین).

بعضی از علمای ما نظریه وسط بین نظریه اشاعره و عدلیه را اختیار کردند و آن نظریه امر بین امرین است که سه تفسیر از آن شده است. تفسیر اول: مراد این است که افعال را انسان انجام می دهد و این طور نیست که خداوند دخالتی نداشته باشد بلکه با امر به افعال حسن و نهي از افعال قبیح دخالت کرده است. این تفسیر از مرحوم شیخ صدوق و مرحوم شیخ مفید است. این تعبیر با قول معتزله تفاوتی ندارد چون آنان امر و نهي الهی را منکر نشدند و مرادشان عدم دخالت تشریعی خداوند نبود بلکه عدم دخالت تکوینی بود.

تفسیر دوم از مرحوم محقق طوسی است. افعال انسان دو فاعل دارد فاعل قریب و فاعل بعید؛ فاعل قریب افعال خود انسان است و فاعل بعید افعال خداوند متعال است و مراد از امر بین امرین موثر بودن خداوند و انسان در افعال انسان است این نظریه هم با نظریه معتزله ناسازگار نیست.

تفسیر سوم: فاعل افعال خود انسان است منتهی آن را با استعانت از خداوند ایجاد می کند مثل این که راه می رویم و دستمان را به عصا تکیه می دهیم در این حال فاعل ما هستیم ولی از چیز دیگر کمک گرفته ایم در ما نحن فیه ما افعال خود را با استعانت از خداوند ایجاد می کنیم. در این تفسیر فاعلیت خداوند عرضی است. این تفسیر نیز با نظر معتزله ناسازگار نیست. لذا تفسیر درستی برای امر بین امرین نیست که بخواهد از نظر معتزله جدا باشد.

علمای اصول دو تفسیر دارند که متکلمین - چون اصولیین این دو تفسیر را به متکلمین عدلیه نسبت می دهند- آن را قبول ندارند. تفسیر اول: ما و افعال ما معلول خداوند است و معلول هم در حدوث و هم در بقاء محتاج به علت (یعنی خداوند) است پس افعال انسان مستند به خداوند متعال است ولی متکلمین

قائلند که موجود در حدوثش معلول خداوند است نه در بقاء. و تفسیر دوم: ما وجود رابط هستیم و افعال ما افعال ما است و ما فاعلیم ولی فاعل ربطی هستیم و فعلی که انجام می دهیم فعل خداوند است. این تفسیر هم درست نیست زیرا اولاً متکلمین وجود رابط را قبول ندارند و ثانیاً این تفسیر موید نظر اشاعره می شود نه عدلیه.

مسأله دوم: فاعل مختار یا مضطر

اگر در مسأله اول فاعل افعال انسان را خود انسان دانستیم این سؤال مطرح می شود که آیا انسان در افعال خودش فاعل مختار است یا فاعل بالاضطرار است؟ این بحث عمدتاً از طرف حکماء مطرح شده است و آنان و لو این که تعبیر به فاعل مختار بودن انسان کرده اند ولی آنان در واقع - به تعریف اصولیین- انسان را فاعل بالاضطرار می دانند اما علمای اصول انسان را فاعل مختار می دانند بهر حال آن چه که مهم است این است که آیا در مورد افعال خود می توانیم مورد سؤال و مجازات واقع شویم یا نه؟ بنابراین باید ضابطه ای برای اختیار و اضطرار ذکر کنیم و بر اساس آن بگوییم انسان فاعل مختار است یا فاعل مضطر است.

ضابطه حکماء این است که هر فعلی از فاعل صادر شود و در مورد آن قضیه شرطیه (إن شاء فعل و إن لم یشاء لم یفعل) صادق باشد آن فعل اختیاری است مثلاً برتکلم انسان این قضیه صادق است پس تکلم فعل اختیاری انسان است اما بر رعشه دست یا حرکت قلب انسان این قضیه صادق نیست پس این دو فعل اضطراری انسان است و یا بر احراق نار این قضیه صادق نیست پس احراق فعل اضطراری نار است.

علمای اصول این ضابطه را نپذیرفتند زیرا مراد از مشیئت در (إن شاء) اراده است - و فرقی نمی کند که اراده صفتی در مرید باشد یا از افعال او باشد- مبدأ وجودی این اراده انسان است و انسا در ایجاد این اراده فاعل مضطر است نه فاعل مختار و نتیجه تابع اخس مقدمات است. اراده امر حادثی است و علت می خواهد اگر علتش غیر نفس باشد فاعل کسی خواهد بود که اراده را در انسان ایجاد کرده است بنابراین انسان فاعل مختار نخواهد بود و اگر علت اراده نفس باشد حکماء قبول دارند که انسان در ایجاد اراده فاعل مضطر است نه مختار چون انسان این طور نیست که اگر بخواهد، اراده داشته باشد، و اگر نخواهد، اراده نداشته باشد.

جمله ی معروف جناب ابو علی سینا این است که انسان فاعل مضطر در صورت فاعل مختار است (إنّ الإنسان مضطر فی صورة مختار)^۱ یعنی انسان ظاهراً فاعل مختار است ولی در اراده اش فاعل مضطر است. کلام مرحوم ملاصدرا صراحت بیش تری دارد ایشان در مقام عدم مخلد بودن انسان در عذاب الهی فرمود: «و أنّ كلّ شيء جار بقضاءه و قدره و أنّ الخلق مجبورون فی اختیارهم»^۲. پس ضابطه حکماء در حدّ اصطلاح اشکالی ندارد ولی مشکل پاسخگو بودن انسان نسبت به افعال خود را حلّ نمی کند.

علمای اصول که قائل به اختیار شدند گفتند که قانون علیت - یعنی : الشيء ما لم یجب لایوجد- با اختیار نمی سازد و نمی شود انسان فاعل مختار باشد و قانون علیت شاملش شود چون مفاد قانون علیت این است که همه موجودات در لحظه تحقق به مرحله وجوب و ضرورت رسیده اند اگر تمام افعال انسان در تحت این قانون قرار بگیرد انسان چگونه باید پاسخگوی افعال خود باشد که بر طبق این قانون ، تمام آنها بالاضطرار هستند. پس نمی توان قانون علیت در موجودات از جمله افعال انسان را قبول کرد و بعد از اختیار سخن گفت. اگر کسی قانون علیت را قبول کرد باید نظام عالم را نظام غیر اختیاری بداند.

^۱ الشواهد (ملاصدرا) / ص ۱۰۷

^۲ الشواهد / ص ۳۷۵

از کسانی که خواست این قانون را بشکنند مرحوم آقای صدر^۱ است. ایشان فرمود که این قانون یا باید بدیهی باشد و یا به برهان باشد و یا به استقراء باشد. بدهت فقط شامل اولیات و فطریات می شود و این قانون هیچ یک از این ها نیست و هیچ برهانی این قانون را ثابت نمی کند و همچنین این قانون قابل استقراء نیست بنابراین ما باید این قانون را بشکنیم و بگوییم که ضابطه فعل اختیاری آن است که در لحظه حدوث باید واجب نباشد و در عین این که ممکن است وجود پیدا کند.

ما حصل کلام مرحوم آقای صدر این است که قانون (الشیء ما لم یجب لایوجد) در دو دسته از فواعل یعنی فاعل بالطبع و فاعل بالفسر تمام است ولی در یک دسته از فواعل یعنی فاعل بالإرادة تمام نیست مثلاً حرکت دست منطبق بر این قاعده است ولی اراده حرکت دست منطبق بر آن نیست. اراده از عدم، به وجود منتقل می شود بدون این که این انتقال ضرورت پیدا کند. ایشان قائل است که معلول در اراده از علت تامه اش تخلف می پذیرد یعنی در نفس انسان علت تامه اراده پیدا می شود ولی این مساوق با تحقق اراده نیست زیرا نفس انسان این قدرت را دارد که با وجود علت تامه اراده - یعنی شوق اکید مثلاً - اراده را ایجاد نکند. بلکه اگر تعریف علت تامه (ما یجب عند وجوده وجود المعلول) باشد تخلف معلول از علت تامه دارای تناقض می شود ولی اگر تعریف علت تامه (ما لا یحتاج فی وجوده المعلول) باشد (غیره) باشد تطبیق این تعریف بر آنچه که در خارج آن را علت تامه می دانیم قابل اثبات نیست لذا تخلف معلول از علت تامه دارای تناقض نمی شود. پس ادله حکماء بر استحاله تخلف معلول از علت مغالطه دارد و درست نیست و قانون (الشیء ما لم یجب لایوجد) در یکجا باید بشکند و آن هم اراده انسان است.

ما اشکال اصولیین بر حکماء را قبول داریم یعنی نمی توانیم قانون دوم علیت را قبول کنیم و قائل به فاعل مختار شویم. قانون علیت دو تا است؛ قانون اول علیت استحاله حدوث یک شیء بدون علت است و در این قضیه تناقضی نیست و برای ورود به حکمت باید این قانون را به صورت اصل موضوعی بپذیریم و این قانون مورد اتفاق بین اصولیین و حکماء است. قانون دوم علیت همان (الشیء ما لم یجب لایوجد) است بدین معنا که همه موجودات واجب الوجودند (یا بالذات یا بالغیر). اصولیین این قانون را نپذیرفتند زیرا شمول این قانون نسبت به همه چیزها مستلزم نفی فاعل مختار است.

اما این که اصولیین گفتند قاعده (الشیء ما لم یجب لایوجد) برهان ندارد، درست است ولی ما نمی توانیم از برهان نداشتن امری، بطلان آن امر را نتیجه بگیریم و این که گفتند اراده حقیقتی است که نفس قدرت ایجاد آن را دارد و قدرت در وجود و عدم علی حد سواء است و نمی تواند مرجح یکی از این دو طرف بر دیگری باشد، و گاهی علت تامه بر اراده فعلی وجود دارد ولی اراده محقق نیست، این که اسم قدرت را سلطنت بگذاریم واقع تغییر نمی کند و برگشت این کلام به این است که اراده بدون علت ایجاد شود و خود اصولیین قبول دارند که تخلف علت از معلول محال است.

نکته دیگر این است که وقتی فعلی را انجام می دهیم ضرورت داشتن آن را وجدان نمی کنیم یعنی خود را نسبت به آن فاعل مضطر نمی بینیم بنابراین مشکل در این جا مشکل تصویری است نه تصدیقی، یعنی مشکل ما این است که فاعل مختار را تصور کنیم به گونه ای که با قاعده (الشیء ما لم یجب لایوجد) بسازد و با قاعده عدم تخلف علت از معلول نیز بسازد در حالی که نظر حکماء با قاعده (الشیء ما لم یجب لایوجد) و نظر اصولیین با قاعده عدم تخلف علت از معلول نمی سازد.

تذکر این نکته لازم است که در مقابل فاعل مختار دو فاعل مطرح است: فاعل مضطر و فاعل موجب و این دو گاهی با هم اشتباه می شوند. فاعل موجب فاعلی است که در فاعلیت خود در تحت غلبه و قهر موجود دیگری است و فعلش را در تحت جبر فاعل دیگر انجام می دهد ولی در فاعل مضطر هیچ قهر و غلبه ای از طرف موجود دیگر وارد نیست بلکه فاعل بدون اختیار فعل را انجام می دهد. اصولیین اشکال گرفتند که لازمه کلام حکماء این است که خداوند فاعل مضطر است ولی حکماء دلیل آوردند که اثبات کنند خداوند فاعل موجب نیست.

فصل دوم: صیغه امر

صیغه امر گاهی به معنای هیئت فعل امر است و گاهی به معنای فعل امر-یعنی مجموع ماده و صیغه - است بحث ما راجع به هیئت فعل امر است نه خود فعل امر، و این عنوان شامل ادات امر مثل لام امر نیز می شود. در این فصل در جهات عدیده بحث می کنیم.

جهت اول: مدلول هیئت امر

ادعای اتفاق شده است بر این که هیئت امر بر طلب دلالت دارد و در کیفیت این دلالت سه نظریه وجود دارد.

نظریه اول از مرحوم آقای خویی^۱ است ایشان قائل است که این دلالت تصدیقی است و در دلالت تصدیقی مدلول یک تصدیق است و هیئت امر دلالت دارد بر این که متکلم در مقام ابراز یک امر نفسانی است و آن امر نفسانی عبارت از اعتبار ماده در ذمه مخاطب است مثلاً هیئت (صلّ) دلالت دارد بر این که متکلم اعتبار صلاة را در ذمه ابراز می کند. این نظریه متقوم بر دو مبنا است یکی این که حقیقت وضع تعهد و التزام است یعنی افراد ملتزم می شوند که هر وقت بخواهند این معنا را تفهیم کنند این لفظ را به کار می برند. و دیگر این که حقیقت انشاء اعتبار و ابراز است. وقتی این دو مبنا را در کنار هم بگذاریم نتیجه اش همان نظر مرحوم آقای خویی در مدلول هیئت امر می شود.

اشکال بر مبنای مرحوم آقای خویی وارد است. ما حقیقت وضع را اعتبار می دانیم و حقیقت انشاء را ایجاد معنا به لفظ می دانیم کما هو المشهور بنابر این این نظریه را در مورد مدلول هیئت امر قبول نداریم.

نظریه دوم از مرحوم آخوند^۲ است ایشان قائل است که دلالت هیئت فعل امر بر طلب دلالت تصویری و به نحو معنای اسمی است و مدلول آن طلب انشایی است در مقابل طلب تکوینی. منتهی بین معنای طلب انشایی و معنای هیئت فرقی وجود دارد بدین بیان که اگر طلب انشایی را به نحو استقلالی لحاظ کردیم باید لفظ طلب را به کار ببریم و اگر آن را به نحو غیر استقلالی لحاظ کردیم باید هیئت فعل امر را به کار ببریم. این نظر نیز متقوم به دو مبنا است یکی این که وضع حروف به تسمیه است و دیگر این که هیچ فرقی بین معنای حرفی و معنای اسمی نیست مگر در نحوه لحاظ که خارج از معنا است. ما یک معنا را به دو نحوه می توانیم لحاظ کنیم: استقلالی و غیر استقلالی - در غیر استقلالی در کلام مرحوم آخوند دو نظر وجود دارد یکی این که مراد از آن (آلی) باشد و دیگر این که مراد از آن (حالی) باشد - با پذیرفتن این دو مبنا این نظریه قابل قبول خواهد بود.

ما هیچ یک از دو مبنا را قبول نکردیم زیرا وضع به حروف را به تسمیه نمی دانیم و فارق بین معنای اسمی و حرفی را لحاظ استقلالی و غیر استقلالی نمی دانیم.

نظریه سوم مشهور بین علماء است که قائلند هیئت امر به دلالت تصویری و به معنای حرفی بر طلب دلالت دارد در این نظریه هیئت بر مفهوم نسبت طلبیه دلالت ندارد بلکه بر واقع نسبت طلبیه دلالت دارد. این فارق جوهری بین مفهوم اسمی و مفهوم حرفی است. این نظریه مبتنی بر دو مبنا است یکی

^۱ المحاضرات / ج ۱ / ص ۴۷۳

^۲ الکفایة / ص ۶۹

این که وضع حروف و هیئات به تسمیه است و دیگر این که معنای حرفی با معنای اسمی ذاتا و ماهیه متغایر است و از دو سنخند حقیقت معنای اسمی یک تصور و مفهوم است ولی معنای حرفی خود نسبت است و نسبت و مفهوم ذاتا متغایرند.

فرق این نظریه با دو نظریه سابق این است که اگر دو مبناي مذکور را بپذیریم این نظریه درست نیست.

توضیح این است که نسبت بر دو قسم است: نسبت ذهنیه و نسبت خارجیه. طرفین نسبت ذهنیه در ذهن است مثل نسبت در قضایای معقوله مثل: (زید عادل) که طرفین نسبت مفهوم زید و مفهوم عادل است. و طرفین نسبت خارجیه در خارج هستند مثل: (زید فی الدار). کسانی که قائل شدند مدلول هیئت امر نسبت است مراد نسبت ذهنیه است و نسبت خارجیه نمی تواند مدلول يك لفظ باشد موطن دال و مدلول يکي است یعنی ذهن ما. وقتی ما در مقام طلب به زید می گوئیم: (إذهب) (یك طالب (خودمان) و يك مطلوب (ذهاب) و يك مطلوب منه (زید) داریم. گفته شد که در باب طلب نسبت بعثیه یا تحریکیه یا ارسالیه داریم، نسبت دو طرف می خواهد و آن دو طرف طالب و مطلوب منه هستند. این نسبت خارجیه است و نمی تواند مدلول يك لفظ واقع شود. وقتی به زید می گوئیم: (إذهب) دو مفهوم در ذهن ایجاد می شود که عبارتند از ذهاب و أنت، و بین این دو نسبتی بر قرار نمی شود تا مدلول هیئت باشد.

مرحوم آقای صدر متفطن این اشکال بود ولی گذرا از آن ردّ شد و فرمود: (هو النسبة بين المطلوب منه و المطلوب) در حالی که نسبت بین طالب و مطلوب منه است نه مطلوب و مطلوب منه، بنابراین با پذیرش مبناي قوم (که مدلول حروف و هیئات نسبت است) در نسبت بعثیه نمی توانیم نظریه مشهور را قبول کنیم.

مختار ما در این مسأله این است که از هیئت امر، طلب را به نحو تصدیقی می فهمیم یعنی می فهمیم که لافظ از ما چیزی را طلب کرده است و این طلب که از هیئت امر می فهمیم از سنخ مدلول و دلالت نیست. دلالت عبارت از انتقال ذهنی از يك ادراک به ادراک دیگر است. اگر ادراک دوم تصور باشد دلالت تصویری است و اگر ادراک دوم تصدیق باشد اصطلاحاً دلالت تصدیقی نامیده می شود و اگر دلالت دوم يك تخیل باشد تداعی معانی نامیده می شود. پس هر تصور و تصدیق مدلول نیست بلکه تصور و تصدیقی مدلول است که از ادراکی به آن ادراک منتقل شویم.

سابقاً گفتیم که وضع الفاظ یا به تسمیه است و یا به علامیت است. در وضع به تسمیه برای اشیاء نامگذاری می کنیم و نتیجه وضع به تسمیه این است که علماء معتقدند وقتی لفظی را ادراک سمعی می کنیم بلافاصله صورت معنا و مسما در ذهن ما می آید به این دلالت دلالت تصویری گفته می شود. در وضع به علامیت يك شيء یا يك عمل را علامت قرار می دهیم مثل این که در بعضی از عرف ها برداشتن کلاه را علامت احترام و تعظیم قرار می دهند بنابراین اگر زید در برابر عمرو کلاهش را برداشت خود این برداشتن کلاه مصداق احترام و تعظیم می شود این دالّ بر چیزی نیست و از طرف مقابل، عمرو از طریق قوه باصره این رفتار زید را احساس (رؤیت) می کند و مغز او فوراً این احساس را شناسایی می کند تا تصمیم مناسب را بگیرد. احترام و تعظیم قابل رؤیت نیست ولی برداشتن کلاه قابل رؤیت است و در مقام شناسایی که مرحله سوم است با توجه به تبانی و عرفی که وجود دارد عمرو شناسایی می کند که زید او را احترام گذاشته است و شناسایی داخل در تصدیق است ولی این از قبیل مدلول تصدیقی نیست تا دالّ و دلالت داشته باشد و این گونه نیست که احترام و تعظیم مدلول برداشتن کلاه باشد چون این گونه نیست که از يکي به دیگری منتقل شده باشیم بلکه این دو در عرض هم هستند.

این بیان در هیئت امر نیز می آید. وضع هیئت امر برای طلب به علامیت است و وقتی متکلم می گوید: (إذهب) سامع اول به این لفظ احساس سمعی دارد و بعد ذهن او این احساس را شناسایی می کند و شناسایی می کند که متکلم ذهاب را طلب کرده است (به نحو تصدیقی) و تلفظ به (إذهب) حقیقه مصداق طلب است پس امر طلب را تکویناً با تلفظ به صیغه امر ایجاد می کند و سامع آن چه را که طالب ایجاد کرده است بعد از احساس سمعی، آن را شناسایی می کند و در این شناسایی آن تبانی و توافق در هیئت امر دخیل است. بنابراین انتقالی صورت نمی گیرد بلکه فقط شناسایی است و شناسایی از مقوله تصدیق است و انتقالی از يك تصدیق به تصدیق دیگر حاصل نشده است.

جهت دوم: دلالت هیئت امر بر وجوب

در مباحث گذشته گفتیم که طلب صادر از مولی بر دو قسم است: طلب وجوبی و ندبی. علماء فرمودند که هیئت امر بر طلب دلالت دارد سؤال این است که آیا طلبی که مدلول هیئت امر است طلب وجوبی است یا جامع بین طلب وجوبی و ندبی است؟

در مسأله چهار قول وجود دارد. قول اول این است که هیئت امر بالوضع بر طلب وجوبی دلالت دارد و این قول مشهور است (من جمله مرحوم آخوند و مرحوم آقای صدر). قول دوم این است که هیئت امر بالانصراف بر طلب وجوبی دلالت دارد یعنی هیئت امر برای طلب وضع شد ولی در اثر کثرت استعمال در طلب وجوبی، در این معنا ظهور پیدا کرده است. قول سوم این است که هیئت امر بالإطلاق بر طلب وجوبی دلالت دارد (از مرحوم آقا ضیاء عراقی). و قول چهارم این است که خود هیئت امر برای طلب وضع شده است و ما وجوب را از حکم عقل استفاده می کنیم (از مرحوم میرزای نایینی و مرحوم آقای خویی). ما این اقوال غیر از قول به انصراف را در بحث دلالت لفظ امر بر وجوب توضیح دادیم و اشکال بر آن ها را بیان کردیم.

در طلب وجوبی و ندبی نظر معروف بین علماء این است که طلب را به مولوی و غیر مولوی تقسیم می کردند و می گفتند که اگر طلب مولوی از مولی، از غرض لزومی و مهم ناشی شود طلب وجوبی است و اگر طلب مولوی از مولی از غرض غیر لزومی و غیر مهم ناشی شود طلب ندبی است ولی ما گفتیم که طلب وجوبی همان طلب مولوی است و طلب ندبی همان طلب غیر مولوی - مثل طلب مولی بما هو صدیق- است و بعد از مراجعه معلوم شد که مرحوم میرزا علی ایروانی^۱ نیز همین نظر را دارند.

در ما نحن فیه مولی وقتی به صیغه امر تلفظ می کند و می فرماید: (إذهب) این تلفظ خودش طلب است و این طلب وقتی وجوبی می شود که طلب مولوی باشد و وقتی ندبی می شود که طلب غیر مولوی باشد. تلفظ به صیغه امر يك فعل است و اگر این فعل طلب از مولی صادر شد و ظهور در مولویت داشت طلب وجوبی است و اگر ظهور در غیر مولویت داشت طلب ندبی است و اگر اجمال داشت ظهور در هیچیک ندارد. در ما نحن مجموعه ای از امور عیدیه وجود دارد که این فعل طلب ظهور در یکی از این دو داشته باشد مثل لحن مولی یا این مولی از سنخ مولایی باشد که طلب مولوی زیاد دارد یا وجود قرینه حالیه و تناسب بین طالب و مطلوب، و تناسب بین طالب و مطلوب منه، و تناسب بین مطلوب و مطلوب منه در ظهورات نقش دارد. ما نحن فیه به لحاظ ظهور و عدم ظهور چهار حالت دارد؛ گاهی هیئت امر و فعل متکلم که طلب است ظهور در مولویت دارد و لحنش لحن مولویت است، و گاهی هیئت امر ظهور در غیر مولویت دارد و گاهی اجمال نوعی دارد یعنی عرف از طلب که فعل مولی است چیزی را استظهار نمی کند و گاهی اجمال شخصی دارد یعنی عرف از هیئت امر چیزی را استظهار می کند ولی شخص نمی داند که عرف چه چیزی را از هیئت امر استظهار می کند. در صورت اول و دوم ظهور حجت است و اگر هیئت امر اجمال داشت در بحث اصول عملیه خواهد آمد که مرجع در اجمال نوعی و شخصی احتیاط است یا برائت است و ما در هر دو مورد قائل به برائت شرعیه شدیم. بنابراین هیئت امر دلالت بر وجوب ندارد و باید سراغ فعل مولی برویم و ببینیم بر چه چیزی دلالت دارد.

تنبیه: نزاع در دلالت هیئت امر بر وجوب و کیفیت آن درجایی است که امر از مولی صادر شده باشد نه غیر مولی و مراد از امر صادر از مولی این نیست که مولی هر امری که صادر کرد دال بر وجوب باشد بلکه مراد امر صادر از مولی در دایره مولویتش است و قبلاً گذشت که دایره مولویت

^۱ حاشیه کفایه / ج ۱ / ص ۹۰

خداوند متعال محدودیت ندارد زیرا مولویت او جعلی نیست ولی موالی دیگر دایره مولویشان محدود است زیرا مولویت آنان جعلی است و در مقداری که برایشان جعل شده است مولویت دارند.

ما هر خطابی که متضمن حکم شرعی باشد را به خطاب تشریع و خطاب تبلیغ تقسیم کرده ایم. در این جهت فرقی بین حکم تکلیفی و حکم وضعی نیست. مراد از خطاب تشریع خطاب متضمن حکم است و از شارع صادر شده است و مراد از خطاب تبلیغ خطاب متضمن حکم است و از غیر شارع صادر شده است.

رایج بین علماء ما این است که شارع در احکام شرعی خداوند متعال و رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم هستند و مراد از عصر تشریع ۲۳ سال نبوت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است و تمام احکام شریعت در این مدت تشریع شده است و این احکام لایتغیر است. اما ائمه معصومین علیهم السلام یکی از شئونات آنان تبلیغ احکام شرعی بود و خود آنان حکمی را تشریع نکرده اند بلکه آنان ولایت امر و وجوب اطاعت دارند ولی این ارتباطی با تشریع احکام ندارد.

تمام خطاباتاتی که ما با آن ها سر و کار داریم قرآن و کلمات معصومین علیهم السلام است که توسط نقل روایت به ما رسیده است در قرآن جملاتی را داریم که متضمن حکم شرعی هستند مثل آیاتی که امر به صلات و زکات می کنند و مثل آیه شریفه (الله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً) و آیاتی را داریم که متضمن حکم شرعی نیستند مثل آیاتی که در مورد قصص انبیاء یا در مورد قیامت وارد شده اند. در این میان آیاتی که متضمن حکمند ما نمی دانیم که آیا خطاب تشریعند یا خطاب تبلیغند زیرا ما حقیقت تشریع الهی را مطلع نیستیم و احتمال دارد خطابات قرآنی که متضمن احکامند تبلیغ احکامی باشند که قبل از آن خداوند آن ها را تشریع فرموده است.

در میان کلمات رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم معروف است که دایره تشریعیاتش محدود است. به عنوان مثال نقل شده است که در ابتداء نماز های یومیه عبارت از ۵ نماز دو رکعتی بود و بعد ایشان در مدینه ۷ رکعت را افزودند. نماز های واجب ارتباطی هستند و خصوصیتشان این است که قابل تغییر نیستند مگر این که کل تکلیف را جابجا کنند. پس در واقع نماز دو بار تشریع شده است یکبار خداوند متعال آن را به مقدار ۱۰ رکعت تشریع نموده است و بعد رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نماز یومیه را به مقدار ۱۷ رکعت تشریع نموده است و در واقع نماز صبح تشریع خداوند است و نماز های ظهر و عصر و مغرب و عشاء تشریع رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم هستند. البته ما از خطابات رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به موردی برخورد نکردیم که تردید داشته باشیم آیا خطاب تشریع است یا خطاب تبلیغ است. بلکه روایتی داریم که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می خواستند حکمی را تشریع کنند درخواست می دادند و خداوند آن را امضاء می کردند اگر چنین روایتی صحیح باشد از آن نتیجه می گیریم که فقط خداوند خطاب تشریعی داشتند.

اما خطاباتاتی که از ائمه معصومین علیهم السلام به ما رسیده و متضمن حکم شرعی است همه آن ها خطابات تبلیغند کلمات ائمه علیهم السلام همانند کلمات فقهاء است با این تفاوت که کلمات ائمه معصومین علیهم السلام مستند به معصوم از خطا است و کلمات فقهاء مستند به استنباط است. بنابراین خطاب صادر از ائمه معصومین علیهم السلام خطاب صادر از مولی نیست و بحث در این است که آیا خطاب صادر از معصوم علیه السلام ارشاد به طلب وجوبی است یا ارشاد به طلب ندبی است یا مجمل است؟ این به وجود قرینه و عدم آن دارد و نوعاً احکام شرعی از خطابات ائمه معصومین علیهم السلام استفاده می شود و کم است احکامی که از آیات قرآن استفاده شود. بنابراین در احکام شرعی با خطابات تبلیغ سر و کار داریم و اگر خطاب امام معصوم علیه السلام که خطاب ارشادی است بدون قرینه بر طلب وجوبی یا ندبی دلالت کند این غیر عرفی نیست به خلاف خطابی که از مولی صادر می شود که حتماً باید به همراه قرینه بر یکی از این دو باشد تا عرفی باشد.

جهت سوم: جملات خبریه مستعمل در طلب

اشکالی نیست در این که همان طور که مولى می تواند در مقام طلب از صیغه امر استفاده کند می تواند از جمله خبریه نیز استفاده کند مثلاً به جای این که بفرماید: (صم) بفرماید: (تصوم) یا به جای این که بفرماید: (صل) بفرماید: (تصلی) و کسی در صحت و عرفی بودن این استعمال اشکال نکرده است. کلام در دو مطلب است یکی این که هیئت جمله خبریه که برای اخبار و حکایت وضع شده است چگونه آن را در طلب استعمال می کنیم و این استعمال صحیح است توجیه این استعمال چیست؟ و دوم این که از جمله خبریه مستعمل در مقام طلب فقط مطلوبیت استفاده می شود یا طلب وجوبی استفاده می شود؟

مقام اول: تفسیر دلالت جمله خبریه بر طلب

در این مسأله سه قول وجود دارد. قول اول از مرحوم آخوند^۱ است و مرحوم آقای صدر این قول را اختیار کرده است و آن را به مشهور نسبت داده است. وقتی جمله خبریه را در مقام طلب به کار می بریم آن را در موضوع له خودش استعمال می کنیم و بین (تصلی) خبریه و انشائیه فرقی وجود ندارد اما در این که چگونه از جمله خبریه طلب استفاده می شود بیان های مختلفی گفته شده است و یکی از آن ها این است که طلب مدلول کنایی جمله خبریه است و این مدلول کنایی مراد جدی است. قول دوم از مرحوم آقای خویی است و ایشان نیز این قول را به مشهور نسبت داده است. هیئت جمله خبریه در مقام طلب در معنای خودش استعمال نمی شود بلکه در معنای هیئت امر استعمال می شود. در نظر ایشان مدلول هیئت امر یک تصدیق است یعنی متکلم در مقام ابراز یک امر نفسانی است و آن امر نفسانی اعتبار عمل بر ذمه است.

قول سوم نظر مختار ما است. ما قول اول و دوم را خلاف وجدان خود می دانیم و ارتکاز ما از طرفی بین (تصلی) خبریه و انشائیه فرق می بیند و از طرف دیگر مفاد (تصلی) انشایی و (صل) را متفاوت می داند. در هیئت جمله خبریه ما قائل به وضع به علامیت هستیم بنابراین هیئت جمله خبریه برای اخبار و حکایت وضع شده است به نحوی که تلفظ به جمله خبریه فردی از اخبار و حکایت شمرده می شود و غالباً داعی ما از اخبار و حکایت اعلام است یعنی ما می خواهیم مخاطب را نسبت به اخباری که می دهیم عالم و مطلع سازیم؛ حال یا او را بر مدلول مطابقی خبر مطلع می کنیم در جایی که به آن جاهل است و یا او را بر مدلول التزامی خبر مطلع می کنیم مثل این که شخصی بگوید که ۱۰ سال نماز شب از زید ترک نشد، و مدلول التزامی خبر این است که خودش نیز اهل نماز شب است.

سؤال این است که آیا هیئت جمله خبریه در این موارد برای اخبار و حکایت وضع شده است به هر داعی که باشد یا این که برای اخبار به داعی اعلام به مضمون مطابقی یا التزامی وضع شده است. در صورت اول استعمال جمله خبریه در طلب، استعمال در موضوع له است به خلاف صورت دوم. در ذهن ما به طور ظنی این گونه است که هیئت جمله خبریه برای اخبار به داعی اعلام وضع شده است پس اگر این جمله به داعی طلب استعمال شود این استعمال در مرز بین حقیقت و مجاز است زیرا یک جزء معنا - که علامت برای اخبار است- در آن رعایت شده است ولی جزء دیگر معنا در آن رعایت نشده است.

مقام دوم: دلالت این جمله خبریه بر وجوب

نحوه دلالت این جمله خبریه بر وجوب تابع مختار ما در مقام اول است؛ اگر نظر مرحوم آخوند را اختیار کنیم باید بگوییم مفاد این جمله سنخ مفادی است که ملازم با طلب وجوبی است و یا لااقل ملازمه اش با آن روشن تر است زیرا لازمه مطیع بودن مکلف تحقق مامور به در خارج است. بنابراین مرحوم آقای خویی دلالت این جمله خبریه بر وجوب واضح است زیرا ایشان دلالت هیئت امر بر طلب

^۱ الکفایه / ص ۷۱

وجوبی را بالوضع و به نحو دلالت تصدیقی می داند و در مقام اول فرمود که این جمله خبریه به معنای هیئت امر است. اما بر مبنای مختار ما طلب طاهر و مدلول کلام نیست بلکه با تلفظ به این جمله - که فعل مکلف است- طلب ایجاد می شود و اگر این طلب ظهور در طلب مولوی داشته باشد طلب وجوبی است و اگر ظهور در طلب غیر مولوی داشته باشد طلب ندبی است و اگر ظهور در هیچ یک نداشت مجمل می شود. قبلاً گفتیم که قرائن مختلفی در این امر دخالت دارد. تمام این ها در جایی است که جمله خبریه از مولی صادر شود اما اگر جمله خبریه از مبلغ صادر شود دلالت بر طلب و وجوب نمی کند بلکه ارشاد به وظیفه مکلف است. وقتی امام معصوم علیه السلام در مقام انشاء می فرماید: (تصلی) ما را ارشاد به طلب وجوبی شارع مقدس می کند. ما در این جا مجموعه ای از قرائن را در نظر می گیریم تا بفهمیم این جمله خبریه که از امام علیه السلام صادر شده است ارشاد به طلب وجوبی است یا ارشاد به طلب ندبی است.

جهت چهارم: ظهور هیئت امر در وجوب

مرحوم آخوند در این جهت یک بحث تنزلی را مطرح نمودند. ایشان سابقاً فرمود که هیئت امر برای طلب وجوبی وضع شده است. حال اگر از این معنا تنزل کنیم و بگوییم که هیئت امر برای طلب وضع شده است آیا راهی برای استظهار طلب وجوبی از این هیئت وجود دارد؟
مرحوم آخوند دو راه بیان می کند و فقط یکی از آن را می پذیرد. راه اول انصراف است یعنی هیئت امر برای طبیعی طلب وضع شده است ولی منصرف به طلب وجوبی است مثل عنوان (حیوان) که برای اعم از حیوان ناطق و صامت وضع شده است ولی به حیوان صامت منصرف است لذا اگر به فردی حیوان گفته شود بدش می آید. منشأ این انصراف غلبه استعمال لفظ امر در طلب وجوبی است. مرحوم آخوند این راه را نپذیرفت زیرا با توجه به روایات اگر گفته نشود که در روایات استعمال هیئت امر در طلب ندبی غلبه دارد لااقل استعمال هر دو در روایات مساوی است. راه دوم این است که در طلب ندبی تقید به عدم منع از ترک وجود دارد و در طلب وجوبی این تقید وجود ندارد بنابراین طلب ندبی به بیان زائد احتیاج دارد و وقتی این بیان زائد در کلام مولی نیاید - مثل این که مولی بفرماید: (صل) و بعد نگوید: (لابأس بتركها) از هیئت امر وجوب استفاده می شود.

اشکال: این کلام مبتنی بر مبنای مختص به مرحوم آخوند است. ایشان قائل است که که معانی هیئات از سنخ معانی اسمی هستند خلافاً للمشهور. ان شاء الله در بحث مطلق و مقید این بحث مطرح می شود که سه تا اطلاق داریم: اطلاق هیئت و ماده و موضوع، و در آن بحث کلام مرحوم آخوند را مورد نقد و بررسی قرار خواهیم داد. و اشکال بنایی این است که از ظاهر کلام مرحوم آخوند استفاده می شود که اطلاق لفظی را اراده کرده است ولی اطلاق مقامی در محل بحث وجود دارد اطلاق مقامی این است که مولی در مقام بیان باشد و قید را ذکر نکند مثل این که در ورود به یک مدرسه چند شرط را بیان می کنند و وقتی سؤال می شود آیا تعمیم نیز شرط است جواب داده می شود که نه، زیرا در هنگام بیان شروط، این شرط بیان نشده است. در ما نحن فیه وقتی مولی در مقام بیان بود و خصوصیت عدم منع از ترک را ذکر نکرد این اصطلاحاً اطلاق مقامی است و همان طور که مولی در مقام بیان باشد و از هیئت امر طلب ندبی را قصد کند باید قید عدم منع از ترک را ذکر کند، در طلب نیز همین مطلب گفته می شود یعنی اگر از هیئت امر طلب وجوبی را اراده کرد باید قیدی ذکر کند که آن را بفهماند و اگر قیدی برای هیچ یک از آن دو ذکر نکند هیچ یک استفاده نمی شود.

جهت پنجم: تعبدی و توصلی

علماء واجب را به تعبدی و توصلی تقسیم کرده اند و این تقسیم برای وجوب است نه واجب. وقتی قائل شویم هیئت امر بر وجوب دلالت دارد - یا بالوضع یا بالانصراف و یا بالاطلاق- این مسأله مطرح

می شود که آیا هیئت امر بر وجوب توصیلی دلالت دارد یا بر وجوب تعبدی دلالت دارد یا بر جامع بین این دو دلالت دارد؟

در بین علمای سابق واجب توصیلی و واجب تعبدی دارای یک معنا بودند ولی در بین متأخرین سه معنای دیگر هم به آن افزوده شد پس برای هر یک چهار معنا وجود دارد و مباحث از آن ها را در چهار مسأله مطرح می کنیم و قبل از آن این چهار معنا را بیان می کنیم.

معنای اول: تکلیف توصیلی تکلیفی است که با اتیان متعلق آن، تکلیف از مکلف ساقط می شود و لو این که غیر مکلف آن را انجام دهد و تکلیف تعبدی آن است که با اتیان متعلقش از سوی خود مکلف، تکلیف ساقط می شود.

معنای دوم: تکلیف توصیلی تکلیفی است که از مکلف ساقط می شود و لو این که متعلق آن بدون اختیار از مکلف صادر شود و تکلیف تعبدی تکلیفی است که از مکلف ساقط نمی شود مگر این که متعلق آن را با اختیار و اراده انجام دهد.

معنای سوم: تکلیف توصیلی تکلیفی است که از مکلف ساقط شود و لو این که مکلف متعلق آن را در ضمن فرد محرم اتیان کند و تعبدی تکلیفی است که از مکلف ساقط نمی شود مگر این که مکلف متعلق آن را در ضمن فرد مباح اتیان کند.

معنای چهارم: توصیلی تکلیفی است که از مکلف ساقط شود اگر متعلق آن را به هر داعی که خواست اتیان کند ولی تعبدی تکلیفی است که از مکلف ساقط نمی شود مگر این که متعلق آن را به قصد تقرب اتیان کند. در نزد علمای گذشته این معنا معنای متداول از توصیلی و تعبدی بود. ما به همین ترتیب چهار مسأله را مطرح می کنیم.

مسأله اول: شك در توصیلی و تعبدی به معنای اول

اگر غیر مکلف تکلیفی را انجام دهد و ما شك در سقوط آن تکلیف از مکلف کنیم - چون شك در توصیلی بودن یا تعبدی بودن وجوب آن داریم- حکم چیست؟

در اصول دو اصل بیشتر نداریم که عبارتند از اصل لفظی و اصل عملی. مراد از اصل لفظی اطلاق و عموم است و مراد از اصل عملی اصول تجزیه و تریخی است که در علم اصول در بخش اصول عملیه بیان می شود بنابراین ما در دو مقام بحث می کنیم و قبل از ورود به این دو مقام باید نکته ای را تذکر دهیم.

آن نکته این است که فعلیت و عدم فعلیت حکم به فعلیت و عدم فعلیت موضوع در عالم خارج متوقف است و شك در توصیلیت و تعبدیت يك تکلیف در جایی است که با فعل غیر، موضوع منتفی نشود و اگر با فعل غیر، موضوع منتفی شود معلوم است که تکلیف ساقط می شود و اگر موضوع باقی باشد معلوم است که تکلیف ساقط نشده است مثلاً مومنی در حال غرق شدن است و ما مامور به انقاذ او هستیم و بچه نابالغ هم در آنجا حضور دارد و او مکلف به انقاذ غریق نیست. اگر او انقاذ غریق کند معلوم است که تکلیف از ما ساقط می شود زیرا موضوع وجوب انقاذ مرتفع شده است یا اگر در این جا میتی بر زمین افتاده باشد ما مکلف به دفن او هستیم و اگر يك بچه نابالغ او را پشت به قبله دفن کند موضوع وجوب دفن باقی است چون موضوع وجوب دفن میتی است که به طریق شرعی دفن نشده باشد در این حال شکی در بقاء تکلیف بر ما وجود ندارد. محل بحث ما در جایی است که شك ما به این برگردد که آیا موضوع در خارج محقق است یا نیست مثل این که میتی روی زمین افتاده است و شخص نابالغی او را رو به قبله دفن می کند و ما شك می کنیم که مکلف به دفن دوباره این میت هستیم یا نه، زیرا احتمال می دهیم که در دفن شرعی میت بلوغ دفن کننده شرط باشد پس نمی دانیم که اگر دفن کننده نابالغ باشد دفن شرعی است یا نیست و این شك در بقاء و سقوط تکلیف است و این شك به شك در وجود موضوع و عدم آن برمی گردد. با توجه به این بیان وارد بحث از دو مقام می شویم.

مقام اول: مقتضای اصل لفظی

وقتی که به خاطر فعل يك مكلف در سقوط تکلیف از خودمان شك داشته باشیم این شك سه صورت دارد؛ صورت اول شك در امتثال و عدم امتثال است و شك در سقوط تکلیف نداریم مثلاً مولي که دو بنده به نام زید و عمرو دارد به زید امر کرد که این غریق را نجات بده و ما می دانیم که اگر زید از عمرو انفاذ این غریق را بخواهد و عمرو آن را انجام دهد تکلیف از زید ساقط می شود زیرا موضوع مرتفع می شود ولي شك ما از این جهت است که زید نمی داند که آیا با فعل عمرو، زید تکلیف مولي را امتثال کرده است یا نه، زیرا نمی داند که مامور به مباشرت انفاذ غریق بود یا جامع بین مباشرت و تسبیب بود. اگر حالت الو باشد مکلف - مثل زید در مثال- معصیت کرده است و اگر حالت دوم باشد او امتثال کرده است زیرا بالتسبیب مامور به را انجام داده است. در این صورت مقتضای اصل لفظی چیست؟ در این صورت مرجع اطلاق یا عموم خطاب نیست بلکه مرجع ظاهر خطاب است و گاهی خطاب ظهور در مباشرت دارد و گاهی ظهور در جامع دارد و گاهی در هیچ يك ظهور ندارد. در فرض اول و دوم به ظهور اخذ می شود و در فرض سوم مرجع اصل عملی است.

صورت دوم این است که شك ما در سقوط و عدم سقوط تکلیف به شك در حدوث و عدم حدوث تکلیف بر می گردد مثل این که در شریعت جواب سلام واجب است و کسی به زید سلام کرد و غیر زید مثلاً عمرو جواب سلام را داد و ما شك می کنیم که وجوب جواب از طرف زید که مسلم علیه است آیا ساقط شده است یا نشده است و این صورت دو فرض دارد فرض اول همین مسأله ما است که به شك در حدوث تکلیف بر می گردد زیرا احتمال می دهیم وجوب جواب سلام شرط متاخری هم دارد که عدم اجابه غیر مسلم علیه است یعنی وقتی جواب سلام بر مسلم علیه واجب است که غیر او جواب ندهد اما اگر غیر او جواب سلام را بدهد کشف می شود که از اول جواب سلام بر مسلم علیه واجب نبوده است در این جا مقتضای اصل لفظی اخذ به اطلاق هیئت (أجب السلام) است که نتیجه اش عدم اشتراط وجوب سلام به شرط متاخری یعنی عدم اجابه غیر است و در صورت جواب غیر هم جواب سلام از طرف مسلم علیه واجب خواهد بود و اگر در خطاب اطلاق نباشد مرجع اصل عملی است که در مقام دوم بیان می شود.

صورت سوم این است که شك در سقوط تکلیف به شك در بقاء تکلیف و ارتفاع تکلیف بر گردد مثل این که شخصی به زید سلام کرد و غیر زید جواب داد و ما نمی دانیم با جواب غیر، وجوب جواب از زید ساقط می شود یا نه؟ احتمال می دهیم وجوب بقاء مشروط به شرط مقارن (عدم اجابه غیر) باشد و چون شرط منتفی است بقاء وجوب برداشته می شود در این جا به اطلاق هیئت تمسك می کنیم و وجوب را مشروط به عدم اجابه غیر نمی دانیم پس تکلیف باقی است.

مقام دوم: مقتضای اصل عملی

اصل عملی را در همان سه صورت بیان می کنیم. صورت اول این بود که شك کردیم که عمل واجب مثل انفاذ غریق آیا بالمباشرة باید باشد یا جامع مباشرت و تسبیب است و در اقل و اکثر گفته می شود که این مورد از موارد دوران امر بین تعیین و تخییر است و در بین اصولیین متاخر مشهور و رایج این است که برائت از تعیین را جاری می کنیم و نتیجه اش تخییر می شود پس جامع بر او واجب است.

صورت دوم این بود که شك ما در سقوط تکلیف به شك در حدوث و عدم حدوث تکلیف بر می گردد و در اینجا اختلافی نیست در این که مرجع اصل برائت شرعی است و همچنین برائت عقلی بنا بر قول به آن جاری می شود.

صورت سوم این بود که شك ما در سقوط تکلیف به شك ما در بقاء و ارتفاع تکلیف بر می گردد مثلاً مسلم علیه نمی داند که با اجابه غیر آیا وجوب جواب سلام بر او باقی می ماند یا نه، در این صورت کسانی که قائل به جریان استصحاب در شبهات حکمیه هستند ابتداء به استصحاب رجوع می کنند زیرا قبل از اجابه غیر جواب سلام بر زید واجب بود و بعد از اجابه غیر در بقاء وجوب آن شك می کنیم و

استصحاب وجوب جواب را جاری می‌کنیم اما کسانی که این استصحاب را جاری نمی‌دانند - مانند مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی و ما که تابع آنان شدیم - نوبت به اصل مورد و محکوم استصحاب می‌رسد؛ اگر ما شک در بقاء تکلیف کردیم دو قول وجود دارد جماعتی از اعلام قائلند که مرجع در این جا قاعده اشتغال است زیرا در این قاعده مورد استصحاب است و با جاری نشدن استصحاب این قاعده جاری می‌شود. این عده قائلند که برائت در موارد شک در حدوث تکلیف جاری است نه بقاء آن پس باید در مقام احتیاط کرد و خود مسلم علیه نیز جواب دهد و بعضی - مانند مرحوم آقای تبریزی - قائلند که با جاری نشدن استصحاب مرجع برائت شرعیه است و برائت شرعیه بر قاعده اشتغال وارد است. اینان قائلند که برائت شرعیه هم در شک در حدوث و هم در شک در بقاء جاری می‌شود مگر این که استصحاب منجز جاری شود که حاکم بر برائت شرعیه است و استصحاب فقط در شبهات موضوعیه جاری می‌شود و مانحن فیه شبهه حکمیه است پس استصحاب در آن جاری نمی‌شود و نوبت به جریان دلیل محکوم آن یعنی برائت شرعیه می‌رسد.

ما تابع جماعت شدیم و گفتیم که ما نحن فیه مجرای قاعده اشتغال است و دلیل برائت موارد شک در بقاء تکلیف را نمی‌گیرد و لو این که استصحاب هم جاری نشود پس مورد برائت شک در حدوث تکلیف است و توضیح مبانی مذکور در بحث اصول عملیه خواهد آمد.

مسأله دوم: شک در توصلي و تعبدی به معنای دوم

شک ما در سقوط تکلیف از این جهت باشد که آیا این واجب که در ضمن فرد غیر اختیاری اتیان کردیم موجب سقوط واجب می‌شود یا نمی‌شود؟ آیا مقتضای اصل توصلیت است و تکلیف ساقط شده است یا تعبدیت است و تکلیف باقی است؟ مثلاً مولایی به عبدش امر کرد که در روز جمعه یکساعت در فلان محل توقف کن و در روز جمعه شخصی این عبد را چند ساعت در همان محل حبس کرد و بعد او را آزاد کرد در این حال او در روز جمعه در همان محل توقف کرد ولی توقفش غیر اختیاری بود و او بعد از آزاد شده شک می‌کند که آیا تکلیف توقف در آن محل از او ساقط شد یا نشد. در این مسأله هم در دو مقام بحث می‌کنیم: مقتضای اصل لفظی و مقتضای اصل عملی.

مقام اول: مقتضای اصل لفظی

گاهی در خطاب قرینه ای وجود دارد که مولی از عبدش فعل اختیاری را خواسته است و وقتی فعل غیر اختیاری از او صادر شود متعلق تکلیف تحقق پیدا نکرده است ولی او شک در سقوط تکلیف دارد زیرا احتمال می‌دهد که همان فعل غیر اختیاری به نحوی غرض را تحصیل کرده است و الآن تحصیل غرض تام ممکن نیست. در این صورت ظهور خطاب در توقف اختیاری است و به اطلاق هیئت تمسک می‌کنیم و می‌گوییم تکلیف باقی است.

اما اگر قرینه خاصه ای نباشد آیا ظهور خطاب در حصه ارادی است یا در جامع بین حصه اختیاری و غیر اختیاری است؟

در این صورت می‌توانیم به اطلاق ماده - یعنی متعلق امر - تمسک کنیم و بگوییم که جامع بین توقف اختیاری و غیر اختیاری بر ما واجب است و چون یک فرد از جامع اتیان شده تکلیف با موافقت ساقط شده است.

بر این اطلاق اشکالاتی وارد شد و ما به دو اشکال اشاره می‌کنیم.

اشکال اول: قدرت از شرایط عامه تکلیف است و معقول نیست که حصه غیر مقدور متعلق طلب قرار گیرد و فعل غیر اختیاری غیر مقدور مکلف به حساب می‌آید.

جواب: آن چه که شرط است قدرت بر موافقت و امتثال است نه مقدور بودن افراد مطلوب و همین که نسبت به یک فرد قدرت بر امتثال داشته باشیم کافی است مثلاً اگر مولی می‌تواند امر کند که یکی

از دو سنگی را که وزن یکی ۱۰ کیلو و وزن دیگری ۱۰۰۰ کیلو است از جایش بلند کنیم چون قدرت بر امتثال این تکلیف را داریم.

قابل ذکر است که بین قدرت بر امتثال و قدرت بر عدم مخالفت فرق است و ما از کسانی هستیم که در تکلیف قدرت بر امتثال را شرط نمی دانیم بلکه قائلیم که قدرت بر عدم مخالفت کافی است. توضیح این نکته در محالش خواهد آمد.

اشکال دوم: اگر مولی طلب خود را روی جامعی ببرد که پاره ای از افرادش غیر مقدور است این تکلیف لغو است و حکیم لغو انجام نمی دهد پس به جای این که در مثال فوق بفرماید: یکی از دو سنگ را جابجا کن، باید بفرماید: این سنگ ۱۰ کیلو را جابجا کن.

جواب اشکال به طور مختصر این است که این طلب لغو نیست زیرا اگر اتفاقاً فرد غیرمقدور محقق شود تکلیف ساقط می شود مانند ما نحن فیه که اگر توقف غیر اختیاری حاصل شود تکلیف ساقط می شود.

مقام دوم: مقتضای اصل عملی

اگر دلیل لفظی نداشته باشیم و فعل از ناحیه مکلف به نحو غیر اختیاری صادر شود و ما در سقوط تکلیف شک کنیم مسأله سه فرض دارد؛ فرض اول این است که منشأ شک به این برمی گردد که مکلف نمی داند آنچه که بر او واجب است وقوف اختیاری است یا جامع بین وقوف اختیاری و وقوف غیر اختیاری است و این فرض مجرای اصل برائت است زیرا به شک در اقل و اکثر و دوران بین تعیین و تخییر بر می گردد و مشهور در این فرض قائل به جریان برائت از اکثر یعنی برائت از تعیین وقوف اختیاری هستند.

فرض دوم این است که علم داریم تکلیف به حصه تعلق گرفته است منتهی شک در سقوط و عدم سقوط تکلیف به شک در حدوث و عدم حدوث تکلیف برمی گردد زیرا احتمال می دهیم که وجوب وقوف مشروط به عدم وقوف غیراختیاری باشد و این شک در حدوث تکلیف است و مجرای برائت است.

فرض سوم این است که شک در سقوط و عدم سقوط تکلیف به شک در بقاء و ارتفاع تکلیف بر می گردد یعنی می دانیم که وجوب به حصه اختیاری توقف تعلق گرفته است و می دانیم که تکلیف حدوثاً مشروط به عدم وقوف اختیاری نیست ولی شک داریم که در بقاء به آن مشروط باشد لامحاله در بقاء و ارتفاع تکلیف شک داریم و در این مورد سه قول وجود دارد که عبارت است از قول به استصحاب و برائت و اشتغال.

مشهور که در شبهات حکمیه استصحاب را جاری دانستند در اینجا هم استصحاب را جاری می دانند بدین بیان که قبل از تحقق وقوف غیراختیاری، وقوف اختیاری بر مکلف واجب بود و بعد از تحقق آن وقتی شک در بقاء وجوب وقوف اختیاری می کنیم آن را استصحاب می کنیم.

کسانی که استصحاب در شبهات حکمیه را جاری ندانستند به اصل محکوم استصحاب یعنی برائت رجوع کردند و دلیل برائت مطلق است و هم شک در حدوث و هم شک در بقاء را شامل می شود و نتیجه اش سقوط وجوب وقوف اختیاری است.

کسانی که استصحاب را در شبهات حکمیه و برائت را در مورد شک در بقاء تکلیف جاری نمی دانند به قاعده اشتغال که اصل مورود برائت است رجوع کردند و به مقتضای قاعده اشتغال باید مکلف وقوف اختیاری را انجام دهد. مرحوم آقای خویی و ما قائل به جریان قاعده اشتغال هستیم.

مسأله چهارم: شک در توصلیت و تعبدیت به معنای چهارم

گاهی مکلف واجب را در فردی از افراد محرم اتیان می کند و بعد شک می کند که آیا واجب از او ساقط شده است یا باقی است مثل این مولی فرمود: (أطعم فقيراً) و بعد فرمود: (لا تکره الفاسق) بنابراین

اطعام فقیر دو حصه پیدا می کند: اطعام حلال یعنی اطعام فقیر عادل و اطعام حرام یعنی اطعام فقیر فاسق . مکلف در مقام امتثال، فقیر فاسق را اطعام کرده است و بعد از آن شک در سقوط و عدم سقوط تکلیف دارد. در دو مقام بحث مطرح می شود.

مقام اول: مقتضای اصل لفظی

در مسأله اجتماع امر و نهی یا امتناعی می شویم و یا جوازی می شویم و یا توقف می کنیم. بنابر قول به امتناع، خطاب (أطعم فقیراً) به فقیر غیر فاسق مقید می شود و مکلف که فقیر فاسق را اطعام کرده است مأمور به را امتثال نکرده است و با این وجود احتمال سقوط تکلیف را می دهد چون احتمال دارد که بعد از آن تحصیل غرض مولی ممکن نباشد، در این حال اخذ به اطلاق هیئت امر می شود که می گوید اطعام فقیر بر تو واجب است اگر چه فقیر فاسق را اطعام کرده باشی، بنابراین مقتضای اطلاق عدم سقوط تکلیف است.

اما بنابر قول به جواز (کما هو المختار) خطاب اول قید نمی خورد و بر مکلف اطعام فقیر واجب است چه فاسق باشد و چه عادل باشد و عقل می گوید در مقام امتثال فقیر عادل را اطعام کن تا فعل تو معصیت نباشد. پس اگر مکلف فقیر فاسق را اطعام کند و شک در سقوط تکلیف کند مقتضای اطلاق ماده موضوع (فقیر) این است که تکلیف ساقط شده است چون با تکلیف موافقت شده است. و اگر در مسأله اجتماع امر و نهی توقف کردیم به اصل عملی رجوع می کنیم.

مقام دوم: مقتضای اصل عملی

اگر مکلف واجب را در ضمن فرد محرم اتیان کند و در سقوط تکلیف شک کند و در مسأله اجتماع امر و نهی، امتناعی شدیم در این مسأله شک در سقوط تکلیف به دو احتمال بر می گردد. گاهی این شک به شک در حدوث تکلیف بر می گردد یعنی شک می کنیم که آیا وجوب اطعام مشروط به شرط متاخر عدم اطعام فقیر فاسق است یا نیست در این حال بالاتفاق اصل برائت جاری می شود. و گاهی این شک به شک در بقاء تکلیف بر می گردد یعنی شک می کنیم که وجوب اطعام فقیر مشروط به شرط مقارن عدم اطعام فقیر فاسق است یا نیست و در این صورت سه قول وجود دارد: قول به استصحاب (مشهور) و قول به جریان اصل برائت (مرحوم آقای تبریزی) و قول به جریان قاعده اشتغال (قول مرحوم آقای خویی و مختار). اگر در مسأله اجتماع امر و نهی جوازی شدیم (کما هو المختار فی التوصلیات) و یا قائل به توقف شدیم نتیجه اش یکسان است. مسأله سه صورت پیدا می کند. گاهی منشأ شک در سقوط تکلیف این است که نمی دانیم متعلق تکلیف حصه است یا جامع بین فقیر فاسق و عادل است و این از موارد دوران امر بین اقل و اکثر است و مشهور متاخرین در این مورد قائل به برائت شدند و ما هم تابع مشهوریم. و گاهی منشأ این شک، شک در حدوث تکلیف است و مکلف احتمال می دهد که وجوب اطعام فقیر مشروط به شرط متاخر عدم وجوب اطعام فقیر فاسق باشد که در این مورد همه اتفاق بر جریان برائت دارند و گاهی شک در سقوط تکلیف به شک در بقاء تکلیف بر می گردد یعنی وجوب ثابت شد و با اطعام فقیر فاسق نمی داند آیا وجوب از او ساقط شده است یا باقی است و در این صورت همان سه قول - یعنی استصحاب و برائت و اشتغال - می آید و ما قائل به اشتغال هستیم.

مسأله چهارم: شک در توصلیت و تعبدیت به معنای چهارم

واجبات بر دو دسته اند: واجبی که امتثالش متوقف بر اتیانش بر وجه قربی است مثل نماز و روزه و حج، به این واجب واجب تعبدی گفته می شود و واجب دیگر این است که در امتثالش لازم نیست که به نحو قربی اتیان شود بلکه اتیانش به نحو غیر قربی نیز موجب امتثالش است البته اگر به نحو قربی هم اتیان شود درست است مثل اداء دین و رد امانت. حال اگر شک کردیم که یک واجب آیا تعبدی است

یا توصیلی است مثل اداء زکات و خمس و امر به معروف و نهی از منکر و جواب سلام، آیا اصل لفظی یا عملی داریم که حکم یا تکلیف را برای ما مشخص کند. در دو مقام بحث را مطرح می کنیم.

مقام اول: مقتضای اطلاق لفظی

مشهور بین علمای ما این است که هیچ اصل لفظی در مقام وجود ندارد که بتواند توصیلیت یک واجب را مشخص کند و این ادعا مبتنی بر دو امر است. امر اول این است که اخذ قصد امتثال امر در متعلق آن عقلاً محال است و امر دوم این است که هر جا تقید محال باشد اطلاق هم محال است و ما نمی توانیم به اطلاق متعلق امر تمسک کنیم و بگوییم که متعلق امر شامل عمل به نحو غیر قربی هم می شود. ما در هر یک از دو امر مستقلاً بحث می کنیم.

امر اول: تقید متعلق امر به قصد امتثال

گفته شد که محال است واجب (متعلق امر) به قصد امتثال مقید شود و وجوهی در استحاله آن بیان شد و ما قبل از بیان آن وجوه مقدمه ای را در مورد تبیین محل بحث مطرح می کنیم. مشهور که اخذ قصد امتثال در متعلق امر را محال دانستند مرادشان از امر طلب انشایی است. صیغه امر یا در خطاب تبلیغ به کار می رود و یا در خطاب تشریع به کار می رود. صیغه امر در خطاب تبلیغ می تواند به قصد امتثال امر مقید شود یعنی امام علیه السلام می تواند امر را به این صورت تبلیغ کند زیرا خطابش ارشاد به شریعت است و وقتی که امام علیه السلام قصد امتثال امر را در متعلق امر اخذ کرد ارشاد به تعبدیت آن واجب می شود و اگر قصد امتثال را در متعلق امر اخذ نکرد ارشاد به توصیلیت واجب است و چون سر و کار ما با خطاب تبلیغی است و این تقید در خطاب تبلیغی ممکن است پس باید ببینیم آیا در خطاب تبلیغ این قید آمده است یا نیامده است. خطاب تشریع خطابی است که از مولی صادر شود و بعد از آن خطاب، جعل و حکم پیدا می شود. در هر خطاب انشایی سه جزء وجود دارد که عبارتند از: هیئت و ماده و موضوع، مثلاً در (صل)، هیئت (صل) و ماده (صلاة) و موضوع (أنت) را داریم زیرا معنای آن (تجب علیک الصلاة) است. اگر مولی در مقام تشریع بفرماید: (صل بقصد الامتثال) قید قصد امتثال قید ماده یعنی صلاة است و شکی نیست که مولی می تواند چنین خطاب را داشته باشد بنابراین در خطاب تشریع نیز وجهی برای استحاله اخذ قصد امتثال در متعلق امر نیست.

در نزد علماء حقیقت انشاء عبارت از ایجاد معنا به لفظ است. وقتی مولی در مقام تشریع می فرماید: (صل بقصد الامتثال) با این لفظ می خواهد معنای طلب انشایی را ایجاد کند و طلب انشایی در مقابل طلب تکوینی و طلب نفسانی است و طلب بدون مطلوب محال است و در این که مطلوب مولی از این طلب چیست عند المشهور سه احتمال وجود دارد که عبارتند از: ذات صلاة که یک چیز است و ذات صلاة و قصد امتثال که دو چیز است و حصه ای از صلاة که هکسان صلاة به قصد امتثال است (یک چیز). اگر مطلوب احتمال اول باشد قصد امتثال از تحت طلب خارج است و اگر احتمال دوم باشد قصد امتثال جزء مطلوب است و اگر احتمال سوم باشد قصد امتثال در مطلوب به نحو قید داخل است. خصوصیت قید این است که تقید داخل است و قید خارج است. مرحوم آقا ضیاء احتمال چهارمی را افزودند و نام آن را حصه توأمه گذاشتند.

مشهور قائل شدند که مطلوب مولی احتمال اول است و احتمال دوم و سوم عقلاً محال است و فائده ذکر قید قصد امتثال این است که مولی می خواهد به ما بفهماند که اگر مطلوب را بدون قید آوردید غرض او تحصیل نمی شود و تکلیف ساقط نمی شود اگر چه امتثال امر مولی شده باشد چون سقوط تکلیف زمانی است که غرض مولی تحصیل شود. با تبیین محل نزاع وجوهی که در استحاله عقلی تقید مطلوب به قصد امتثال گفته شد را بیان می کنیم.

وجه اول (از مرحوم آخوند): اگر قصد امتثال در متعلق امر اخذ شود لازمه اش تقدم متاخر و تاخر متقدم است بنابراین اخذ امتثال در متعلق امر محال است. این که لازمه تقدم متاخر و تاخر متقدم محال است بدین جهت است که به تناقض برمی گردد زیرا در عین این که مقدم است متاخر است یعنی مقدم غیر متقدم و متاخر غیر متاخر است و این که لازمه اخذ امتثال امر در متعلق امر، تقدم متاخر و تاخر متقدم است بدین جهت است که قصد امتثال امر رتبه از امر متاخر است. مراد امر واقعی است نه توهمی. و امر از قصد امتثال امر متاخر است زیرا امر بدون متعلق نمی شود و وزان امر نسبت به متعلق امر وزان عرض به معروض است بنابراین خود امر متاخر از متعلق امر است و اگر در متعلق امر، قصد امتثال امر را اخذ کنیم لازمه اش تاخر امر از قصد امتثال امر است در حالی مفروض این است که قصد امتثال امر متاخر از امر است پس لازم می آید متاخر مقدم باشد و متاخر متقدم باشد و در واقع متاخر متاخر نباشد و متقدم متقدم نباشد و این تناقض است.

اشکال: مراد از قصد امری که متاخر از امر است قصد امر خارجاً و به حمل شایع است که متقوم به نفس مکلف است و امر مولی متاخر از این قصد امر نیست بلکه متاخر از عنوان قصد امر است که در متعلق امر اخذ شده است بنابراین قصد امتثال امر در این وجه به دو معنا آمده است نه يك معنا. وجه دوم: اخذ قصد امتثال امر در متعلق امر مستلزم دور است و دور محال است و مستلزم محال محال است. امر در زمانی به صلاة تعلق می گیرد که این متعلق مقدور مکلف باشد و مکلف وقتی قدرت بر متعلق امر دارد که مولی به آن امر - واقعی نه توهمی - کرده باشد پس امر به صلاة متوقف بر قدرت مکلف است و قدرت مکلف متوقف بر امر به صلاة است و این دور می شود.

اشکال: دور فی نفسه از محالات نیست فقط دور علی از محالات است و دور معی از محالات نیست. دور علی این است که دو موجود هر يك علت دیگری باشد، (الف) وجود (ب) را افاضه کند و (ب) وجود (الف) را افاضه کند و هر يك مبدأ وجود دیگری باشد. اما اگر طرفین علت و معلول یکدیگر نباشند محال نیست مثل این که (الف) علت وجود (ب) باشد و (ب) معلول (الف) باشد و علیت (الف) نسبت به (ب) متوقف بر معلولیت (ب) نسبت به (الف) باشد و معلولیت (ب) نسبت به (الف) متوقف بر علیت (الف) نسبت به (ب) باشد. دور استحاله ذاتی ندارد بلكه هاگر به تناقض برگردد استحاله پیدا می کند و دور علی به تناقض برمی گردد نه دور معی. در ما نحن فیه که گفته شد امر متوقف بر قدرت نسبت به متعلق امر است و این قدرت متوقف بر امر است معنایش این نیست که قدرت امر را ایجاد می کند و امر قدرت را ایجاد می کند، این طور نیست که یکی از علل امر قدرت باشد و یکی از علل قدرت امر باشد.

وجه سوم: اگر قصد امتثال امر در متعلق امر اخذ شود مکلف قدرت بر امتثال آن را از دست می دهد. اگر مولی این قید را در متعلق امر اخذ نکند مکلف می تواند متعلق را به قصد امتثال امر انجام دهد مثلاً اگر مولی بفرماید: (صل) مکلف قدرت بر اتیان صلاة به قصد امتثال امر را دارد اما اگر بفرماید: (صل بقصد امتثال الأمر) مکلف قدرت بر انجام آن را ندارد پس این تقیید لغو است و صدور لغو از مولای حکیم محال است. امر به يك فعل داعویت برای خود آن فعل را دارد و اگر مولی به صلاة به قصد امتثال امر کند مکلف در مقام عمل باید نماز را به قصد امتثال امرش اتیان کند و عبد در خارج ذات صلاة را ایجاد می کند در حالی که امر به ذات صلاة تعلق نگرفته است بلکه به حصه ای از آن - یعنی صلاة به قصد امتثال امر - تعلق گرفته است و او نمی تواند صلاة به قصد امتثال را به قصد امتثال امر اتیان کند.

اشکال: اولاً امر می تواند داعویت به غیر متعلق خود هم داشته باشد مثلاً مولی امر به نماز با وضوء می کند و ما یخ را آب می کنیم تا وضوء بگیریم داعی ما بر این عمل امر مولی است. پس امر داعویت به غیر متعلق خود را هم دارد.

ثانیاً مولی به مرکب (یعنی ذات صلاة به همراه قصد امتثال امر) امر کرده است و هر يك از ذات صلاة و قصد امتثال جزء مامور به هستند و امر به اجزاء کل هم داعویت دارد. گاهی با اتیان جزء، کل هم محقق می شود و گاهی این طور نیست. مثلاً نماز صبح دو رکعت دارد و اگر یکی از دو رکعت را به داعی امر به نماز صبح اتیان کنیم فائده ای ندارد زیرا مامور به محقق نمی شود اما اگر مکلفی که

وارد نماز صبح می شود و يك ركعت را می خواند تكلیف به نماز صبح هنوز بر مكلف باقی است و او هنوز مكلف به دو ركعت نماز صبح است منتهی اگر يك ركعت دیگر را هم اتیان کند مأمور به (دو ركعت) انجام می شود. او ركعت دوم را به قصد امتثال امر به دو ركعت می خواند و با خواندن این يك ركعت، امر به دو ركعت امتثال می شود. در ما نحن فیه مأمور به دو جزء دارد: ذات صلاة و قصد امتثال امر. و مكلف يك جزء - یعنی صلاة- را به داعی قصد امتثال امر به اتیان می کند و چون در حال تحقق این جزء، جزء دوم -یعنی قصد امتثال امر- نیز مقارن با آن است مأمور به اتیان می شود. بنابراین امر به صلاة می تواند داعویت به جزیی داشته باشد که با انجام آن مأمور به محقق می شود. وجه چهارم (از مرحوم میرزای نایینی^۱): ایشان در باب احکام و متعلق آن مبنایی دارد که بسیار مهم بوده و مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی و مرحوم آقای صدر آن را پذیرفته اند. ایشان در مقام تفسیر حکم از متعلق و موضوع و جعل و مجعول استفاده کرده است.

احکام به وضعی و تکلیفی تقسیم می شوند و احکام تکلیفی به احکام خمسّه تقسیم می شوند و تکلیف الزامی بر دو قسم است: وجوب و حرمت. کلام ما ناظر به همین دو قسم است. وجوب و حرمت بدون متعلق نمی شود و متعلق تکلیف فعل اختیاری انسان است مثل صلاة و کذب. گاهی متعلق تکلیف، خودش دارای متعلق است مثلاً اگر مولی فرمود: (صلّ مع الطهارة) صلاة متعلق تکلیف است و طهارت متعلق متعلق تکلیف است و در خطاب (صلّ) مكلف متعلق متعلق تکلیف است.

متعلق متعلق تکلیف بر دو قسم است. بر مكلف لازم است که قسمی از آن را تحصیل کند و قسم دیگر لازم التحصیل نیست. مثلاً وقتی مولی فرمود: (صلّ مع الطهارة) طهارت متعلق متعلق تکلیف است و تحصیلش لازم است ولی در مثل (حُجّ مع الاستطاعة) استطاعت متعلق متعلق تکلیف است و تحصیلش لازم نیست. مرحوم میرزا نام قسم اول را متعلق المتعلق و نام قسم دوم را موضوع نامید. خود مكلف در خطاب (صلّ) موضوعی است که تحصیلش لازم نیست بنابراین اگر فرض کنیم مجنونی در رتبه ای از جنون است که می داند اگر این دواي خاص را بخورد جنونش از بین می رود و مكلف می شود بر او لازم نیست که این کار را انجام دهد.

موضوع دائماً تکلیف را قید می زند نه متعلق را، به خلاف متعلق متعلق که متعلق تکلیف را قید می زند مثلاً خطاب (حُجّ مع الاستطاعة) معنایش (يجب عليك عند الاستطاعة الحج) است و واجب خود حج است و استطاعت موضوع است و وجوب را قید می زند لذا در این مثال يك قضیه شرطیه به صورت (إن وجدت الاستطاعة فالحج واجب) تشکیل می شود اما در (صلّ مع الطهارة) طهارت متعلق المتعلق است و تکلیف را قید نمی زند بلکه متعلق آن - یعنی صلاة- را قید می زند و معنایش (يجب عليك الصلاة متطهراً) است.

در نظر مرحوم میرزا در هر تکلیف سه چیز وجود دارد: عملية الجعل و جعل و مجعول. و نام عملية الجعل را جعل گذاشتند بنابراین جعل گاهی به معنای عملية الجعل است و گاهی به معنای جعل است. عملية الجعل يك امر وجودی و فعلی از افعال مولی است. وقتی مولی می گوید: (صلّ) تلفظ به این لفظ عملية الجعل است و از آن به انشاء هم تعبیر می شود. جعل يك امر وجودی یا واقعی نیست بلکه امر اعتباری است و به آن حکم کلی هم گفته می شود و این حکم کلی نتیجه عملية الجعل است. مجعول حکم جزئی است که آن هم امر اعتباری است. کلیت و جزئیت حکم دایر مدار کلیت و جزئیت موضوع است. وقتی مولی در مقام عملية الجعل فرمود: (أقيموا الصلاة) بلافاصله در عالم اعتباريك حکم کلی یعنی وجوب صلاة علي المكلف محقق می شود. این حکم کلی است زیرا موضوعش - یعنی المكلف - کلی است به این حکم کلی جعل گفته می شود و اگر در خارج مكلف - یعنی بالغ عاقل قادر مثلاً زید - مصداق پیدا کند يك حکم جزئی یعنی وجوب صلاة بر زید ایجاد می شود به این حکم جزئی و فعلی مجعول گفته می شود و ب هتعداد مكلفین مجعول ثابت است و اگر عمل اتیان شود مجعول ساقط می شود و در زما

ن دیگر مجعول دیگری محقق می شود و امتثال و معصیت به اعتبار مجعول است. جعل تابع عملیه الجعل است و با تحقق عملیه الجعل جعل هم محقق می شود و مجعول تابع موضوع در خارج است. این نظریه بعد از ایشان پذیرفته شد و لو این که در بعضی از مطالبش تغییر ایجاد شد مثلاً مرحوم آقای صدر مجعول را امر و همی دانسته است نه اعتباری. با توجه به این مبنا وجه ایشان در استحاله اخذ قصد امتثال امر در متعلق امر را بیان می کنیم.

اگر مولی در عملیه الجعل بفرماید: (صل بقصد الأمر) متعلق امر صلاة است و متعلق متعلق امر دو چیز است؛ یکی قصد است و دیگری امر است. در نظر مرحوم میرزا اگر متعلق متعلق جچند واسطه بخورد باز متعلق متعلق نامیده می شود.

قصد در تعریف مرحوم میرزا متعلق متعلق است و بر ما لازم است آن را تحصیل کنیم اما امر باید موضوع باشد و نمی تواند متعلق متعلق باشد زیرا مراد از آن تکلیف است و تکلیف نسبت به مکلف امر غیر اختیاری و غیر مقدور است. پس امر در اصطلاح مرحوم میرزا موضوع می شود و اخذ قصد امر در متعلق امر محال است زیرا فعلیت مجعول دایر مدار فعلیت موضوع است و اگر تکلیف به صلاة بخواهد بر زید فعلی شود متوقف بر فعلیت موضوع است و موضوع خود امر و تکلیف است بنابراین فعلیت تکلیف متوقف بر فعلیت تکلیف می شود و ریشه استحاله دور- یعنی توقف شیء بر نفس خود- در اینجا هم وجود دارد و این به تناقض منتهی می شود زیرا فرض کردیم در رتبه ای که امر وجود دارد امر وجود ندارد نتیجه این که خود امر و قصد امر در موضوع و متعلق متعلق امر داخل نیست و واجب ذات صلاة است و قصد امر در تحصیل غرض و ملاک دخیل است یعنی اگر صلاة را بدون قصد امر بخوانیم واجب را اتیان کردیم ولی غرض حاصل نشده است و تکلیف ساقط نمی شود. بر این فرمایش مرحوم میرزا دو اشکال وارد است؛ یکی اشکال مبنایی است و ما عملیه الجعل و جعل و مجعول را پذیرفتیم ولی تفسیر ما از جعل و مجعول با نظرایشان متفاوت است و ما اخذ قصد امر را در متعلق امر ممکن می دانیم.

اشکال دوم اشکال بنایی است و بر فرض قبول مبنای ایشان، کلامشان ناتمام است. بر فرض این که تمام مقدمات کلام ایشان را بپذیریم و قبول کنیم که اخذ امر در متعلق حکم و موضوع حکم محال است نتیجه نهایی کلام مرحوم میرزا که استحاله اخذ قصد امر در متعلق حکم است درست نیست زیرا اگر قصد امر را از قیود متعلق حکم قرار دهیم در حالی که خود امر نه قید واجب است و نه قید وجوب، این امر ممکن است و مرحوم میرزا استحاله تقیید متعلق به قصد امر را اثبات نکرد و اثبات نکرد که اگر قصد امر قید واجب شد خود امر نیز قید وجوب می شود تا با استحاله تقیید وجوب به امر تقیید واجب به قصد امر نیز محال باشد. بنابراین با امکان اخذ قصد امر در واجب، ما می توانیم به اطلاق خطاب اخذ کنیم و توصیلت را نتیجه بگیریم و فرمایش مرحوم میرزا از ما نحن فیه اجنبی است. مختار ما در مسأله دو دعوا است. دعوی اول این است که برای توصیلت می توان به اطلاق خطاب تمسک کرد و لو این که اخذ قصد امتثال امر در متعلق را محال بدانیم و دعوی دوم این است که اخذ قصد امتثال امر در متعلق امر ممکن است.

اما دعوی اول بدین بیان است که در خطاب تبلیغ قبل از این که امام معصوم (علیه السلام) بفرماید: (أقم الصلاة) در خطاب دیگر وجوب صلات بر مکلفین تشریع شده است و صلات در خارج دو حصه دارد: صلات به قصد امتثال امر شارع و صلات بدون قصد امتثال - و این از تقسیمات ثانویه است تقسیمات واجب بر دو قسم است: تقسیمات اولیه و تقسیمات ثانویه. تقسیمات اولیه به لحاظ قبل از تعلق تکلیف به واجب است مثل تقسیم نماز به نماز رو به قبله و پشت به قبله، و تقسیمات ثانویه به لحاظ بعد از تعلق تکلیف به واجب است مثل تقسیم نماز به نماز قری و غیر قری- زیرا فرض این است که وجوب صلات قبل از خطاب امام معصوم علیه السلام توسط شارع مقدس تشریع شده است بعد از آن امام معصوم علیه السلام با توجه به وجود مقدمات حکمت می تواند متعلق تکلیف را طبیعی صلات یا حصه ای از آن مثلاً صلات با قصد امتثال امر- قرار دهد و در این حال اگر امام معصوم علیه السلام فرمود: (أقم الصلاة) از اطلاق لفظ صلات استفاده می کنیم که طبیعی صلات محصل غرض مولی و محبوب او و مسقط تکلیف است پس واجب واجب توصلی می شود به این اطلاق اطلاق لفظی گفته می

شود. اطلاق لفظی یعنی القاء لفظ بدون قید، و اطلاق لفظی عدم ذکر قید نیست بلکه ذکر لفظ بدون قید است. اگر در خطاب تبلیغ مقدمات حکمت تمام نبود اطلاق مقامی شریعت را داریم بدین بیان که چون ائمه معصومین علیهم السلام در طول عصر خویش این قید - یعنی قصد امتثال امر - را نفرمودند از این اطلاق مقامی استفاده می کنیم که این واجب توصلی است مثل زکات و خمس و امر به معروف و نهی از منکر.

اما در خطاب تشریع وقتی شارع مقدس می فرماید: (أقم الصلاه) و متعلق تکلیف صلات باشد و قائل شویم که اخذ قصد امتثال امر در متعلق تکلیف در مقام تشریع محال است و شارع فقط می تواند وجوب را روی ذات صلات ببرد و قصد امتثال امر واجب نیست، اگر مکلف متعلق را به قصد امتثال ایجاد کند غرض حاصل نمی شود. اگر مولی در مقام بیان تمام اموری است که محصل غرض او هستند و قصد امتثال نیز در آن دخیل باشد کافی است که در لفظ قصد امتثال را بیاورد اگر چه به لحاظ ادبی این قید صلات است ولی در واقع این قید در غرض دخیل است بنابراین اگر این قید را نیاورد معلوم می شود که این قید یعنی قصد امتثال امر در غرض دخیل نیست به این اطلاق اطلاق مقامی - سکوت ائمه از بیان یک شرط در مقام بیان شروط یک عمل - گفته می شود.

دعوی دوم این است که اخذ قصد امتثال در متعلق امر ممکن است. مراد ما از امر طلب انشایی است. در این دعوا ذکر دو مقدمه لازم است.

مقدمه اول این است که علمای اصول مفاهیم را به چهار دسته تقسیم کرده اند که عبارتند از: حقیقی و واقعی و اعتباری و وهمی - در حکمت مشاء امور به واقعی و وهمی، و در حکمت متعالیه به واقعی و حقیقی و اعتباری تقسیم می شود -. امر حقیقی امری است که وجود دارد مانند انسان که ماهیتش امر حقیقی است و وجود دارد و ما می توانیم به موجودی اشاره کنیم و بر او انسان را اطلاق کنیم. امور واقعی وجود ندارند ولی واقعیت دارند اگر چه ذهن ما نباشد این ها دارای واقعیت هستند مثل استحاله اجتماع نقیضین و قبلیت و بعدیت و عدم شریک الباری و وجود باری تعالی و حسن و قبح افعال. امور اعتباری امور غیر حقیقی و غیر واقعی هستند و در عالم اعتبار وجود دارند مثل ملکیت و زوجیت و ولایت و سلطنت. و امور وهمی امور غیر حقیقی و غیر واقعی و غیر اعتباری هستند که فقط فرض می شوند مثل وجود شریک الباری و عدم باری تعالی و ملکیت بین انسان و مال دیگران.

مقدمه دوم این است که یکی از مقولات عرضی، مقوله فعل (یا أن يفعل) نام گرفته است مثل تکلم و کتابت. اگر زید را در حال کتابت در نظر بگیریم زید و دست زید و حرکت دست او و قلم و حرکت قلم و کاغذ و خطوط بر صفحه کاغذ را در عالم خارج داریم این که کتابت نام کدامیک از این امور است چیزی است که ذهن علماء را به خودش مشغول کرده است و در نهایت به این نکته رسیدند که کتابت هیئتی است که از مجموع این ها برای شخص کاتب حاصل می شود و این هیئت متغیر است و یک فعل است که بر فاعل عارض می شود و افعال دیگر نیز همین طورند. این در موجودات مادی است و در موجودات مجرد فعل که از مقولات است پیدا نمی شود.

اما وقتی ما به وجدان خود رجوع می کنیم این هیئت را از مقوله فعل نمی یابیم چون اگر این طور باشد از فاعل آن سؤال می کنیم و نهایت چیزی که در جواب گفته می شود این است که خود ما فاعل این هیئت هستیم. اما بعد از آن از فعل ما در ایجاد این هیئت سؤال می کنیم که فعل این هیئت چیست؟ به نظر می رسد این هیئت از مقوله اعراض نیست چون موجود نیست و مقولات از ممکنات موجودند، بلکه امر واقعی است و چون واقعیت دارد از امور اعتباری و وهمی هم نیست و یا این که می گوییم ما این افعال را از امور حقیقی انتزاع می کنیم و این ها مفاهیم انتزاعی هستند.

وقتی مولی به صیغه امر تلفظ می کند خود این تلفظ طلب یعنی سعی به نحو مقصود است سؤال این است که آیا این طلب انشایی امر حقیقی است یا امر واقعی و منتزع از امر خارجی است؟

در گذشته در ذهن ما این بود که این امر حقیقی است ولی از این نظر برگشتیم آن را امر واقعی می دانیم و دو مؤید بر آن داریم. مؤید اول این است که در خارج يك فعل و انشاء اتفاق می افتد و اگر فعل را از امور واقعی دانستیم نه حقیقی، پس طلب انشایی نمی تواند امر حقیقی باشد.

مؤید دوم این است که ما انشاء یا عملیة الجعل یا تشریع را چه امر حقیقی بدانیم یا امر واقعی بدانیم طلبی که از این ها منتزع است امر واقعی است زیرا طلب انشایی به تعدد مطلوب متعدد می شود مثلاً وقتی مولی ده تا عبد داشته باشد و بگوید: (إذهبوا إلى المسجد) عملیة الجعل و انشاء و تشریع، یکی است ولی طلب انشایی ده تا است یعنی از تلك تلك این ها طلب کرده است و ده اطاعت و ده معصیت دارد و اگر خود عملیة الجعل و انشاء و تشریه طلب انشایی بود يك طلب بیش تر نداشتیم پس طلب انشایی از امور واقعی است.

در هر طلبی چه انشایی و چه تکوینی و چه نفسانی يك طالب و يك مطلوب داریم و طلب نسبت و رابطه بین این دو است و اگر مولی به عبدش بگوید: (إذهب إلى المسجد) طالب مولی است و مطلوب ذهاب عبدش به مسجد است یعنی حصه ای از ذهاب تحت طلب رفته است. از خصوصیات امور واقعی این است که می تواند رابطه بین دو شی ای باشد که يك شیء آن موجود و شیء دیگر غیر موجود باشد مثلاً قبلیت در جایی که گفته شود: (امروز قبل از فردا است).

در ما نحن فيه طلب انشایی امری است که از انشاء (یا عملیة الجعل یا تشریع که امر متصرم و دارای ابتداء و انتهاء است) انتزاع می شود و نحوه انتزاع مربوط به عملیة الجعل و انشاء مولی است - یعنی الفاظی که مولی در هنگام تلفظ به کار می برد- اگر مولی در عملیة الجعل قیدی - مراد قید ادبی است - را برای متعلق ذکر کند مثلاً بفرماید: (صلِّ بقصد الامتثال) طلب انشایی محقق می شود و طالبش مولی است و صلاة در خارج در طول طلب دو حصه دارد: صلاة قربی - یعنی بداعي امتثال- و صلاة غیر قربی. سؤال این است که آنچه که در ذهن ما از این عملیة الجعل انتزاع می شود چیست؟

مطلوب ایجاد الصلاة بداعي الامتثال است و مضاف الیه امتثال را یکی از دو امر می توانیم قرار دهیم: امر اول تشریع و عملیة الجعل و انشاء است. اگر صلاة را بداعي همین تشریع قرار دهیم اشکالی ندارد زیرا مولی عملیة الجعل را ایجاد کرده است و ذهن ما ایجاد الصلاة بداعي امتثال همین عملیة الجعل را انتزاع می کند. در این جا طلب به حصه تعلق گرفته است. امر دوم این است که طلب انشایی به حصه ای از صلاة که مقید به داعی امتثال همین طلب است تعلق گرفته است و چون امر واقعی زمان بر نمی دارد طلب می تواند در متعلق خودش اخذ شود پس ایجاد صلاة بداعي امتثال خود طلب مطلوب واقع شده است و تمام محذورات بیان شده به خاطر این است که طلب را امر وجودی و حقیقی گرفته اند و اگر آن را امر واقعی بدانیم آن محذورات پیش نمی آید.

مرحوم میرزا قائل بود که در هر حکمی سه چیز داریم اول عملیة الجعل که امری حقیقی و وجودی است و دوم جعل که حکمی کلی و امری اعتباری است و سوم مجعول که حکمی جزئی و امری اعتباری است. ما عملیة الجعل را قبول کردیم و این از نوع فعل است بنابراین اگر فعل را از مقولات و از امور وجودی و حقیقی دانستیم عملیة الجعل نیز امر حقیقی خواهد بود و اگر فعل را از امور واقعی و از غیر مقولات دانستیم عملیة الجعل امر واقعی خواهد بود و اما جعل، وقتی شارع مقدس می فرماید: (أقیموا الصلاة) قضیه (الصلاة واجبة علی المکلف) صادق است و وجوب صلاة بر مکلف امر انتزاعی و واقعی است و همان که این قضیه صادق است قضایای متعدد دیگری هم صادق است مثل این که بگوییم (نماز بر مرد ها واجب است) و این قضایا محدود نیستند. وقتی مولی می فرماید: (أقیموا الصلاة) يك طلبی پیدا می شود که مطلوبش ایجاد صلاة از مکلف نیست زیرا مولی از مکلف بما هو مکلف طلبی ندارد طرف مقابل مولی فرد فرد مکلفین هستند. و مجعول- مثل وجوب صلاة بر زید- نیز امر واقعی است و وجوب واقعا طلب است و بین مولی و زید مکلف رابطه ای به نام طلب وجود دارد و معنای ففعلیت حکم چیزی جزء ففعلیت موضوع نیست و وقتی می گوییم در ما نحن فيه طلب فعلی است این حکم از اول تشریع فعلی بود و در مجعول مطلوب منه فعلی می شود و این مجعول امر واقعی است و فقط موردی استثناء می شود و آن را امر اعتباری می دانیم و آن جایی است که حکم وضعی در کار باشد مثل ملکیت.

ج ۱ ۱۳۹۴/۰۶/۱۶

مرحوم صاحب کفایه مطالب علم اصول را در سه بخش قرار دادند. در مقدمه مسائلی که خارج از علم اصول است اما از مبادی مسائل علم اصول است، را مطرح نموده اند. در خاتمه مباحثی مطرح شده است که خارج از علم اصول است اما از مبادی علم اصول هم نیست اما مناسبت با مسائل علم اصول دارد. این بخش همان بحث اجتهاد است که مرتبط به عامی است و بر عامی حجت است نه بر مجتهد، لذا از مسائل علم اصول نیست. فتوی از اماراتی است که در شبهات حکمیه بر عامی حجت است.

سپس مرحوم صاحب کفایه، در بین مقدمه و خاتمه، هشت مقصد از مسائل علم اصول را قرار داده اند. در مقصد اول که اوامر است، سیزده فصل بحث می شود. فصل اول مدلول کلمه امر، و فصل دوم مدلول هیئت امر، و فصل سوم اجزاء، فصل چهارم مقدمه واجب، بود که بحث از آنها گذشت.

الفصل الخامس: فی الضدّ

فصل پنجم بحث ضدّ می باشد. بحث ضدّ یعنی اینکه اگر عملی بر ما واجب باشد و آن عمل دارای ضدّ باشد (یعنی عملی که قابل جمع با عمل مذکور نیست)، حکم ضدّ چیست؟ در بحث ضدّ در پنج مقام بحث می شود. مقام اول در ضدّ خاص؛ مقام دوم در ضدّ عام (ضدّ عام هر عمل، ترک آن عمل است)؛ مقام سوم در ثمره بحث ضدّ؛ مقام چهارم در بحث ترتّب (مشهور بین متأخرین قائل به ترتّب هستند اما مرحوم آخوند ترتّب را محال می دانند)؛ مطرح شدند. و مقام پنجم در تراحم است:

المقام الخامس: فی التراحم

مرحوم آخوند بحث تراحم را مطرح نکرده اند. اما بنای ما بر این نیست که هر مطلبی را ایشان نیاورده اند، ما هم مطرح نکنیم. معمول متأخرین بحث تراحم را در این بحث مطرح کرده اند. ما هم مطالب بحث تراحم را بر

^۱ از اینجا به بعد به قلم فاضل گرامی حجة الاسلام مهدوی می باشد بدون بازبینی.

اساس کتاب مباحث مطرح می کنیم. در برخی کتب مانند کتاب بحوث، بحث تراحم در ذیل بحث تعارض، مطرح شده است. اما آنسب همین است که در بحث ضد مطرح شود. در تراحم دو مطلب داریم، اول تفاوت تراحم با تعارض است، و دوم احکام تراحم است.

مطلب اول: تفاوت تراحم و تعارض

به عنوان مقدمه چهار اصطلاح توضیح داده می شود:

الف. تشریع: تشریع فعل شارع است که همان عملیة الجعل است. تفاوتی ندارد که تشریع از افعال خداوند باشد یا از افعال پیامبر صلی الله علیه و آله؛ در بین متکلمین مشهور است که تمام احکام تشریع شده اند، که غالب احکام را خداوند تشریع نموده است، و تعدادی هم توسط رسول اکرم صلی الله علیه و آله جعل شده است. در اینکه این تشریع امری تکوینی است یا واقعی است، اختلاف است که البته در این بحث اهمیتی ندارد. در کلمات علمای ما کثیراً لفظ «جعل» به معنای عملیة الجعل و تشریع به کار می رود. شاید اولین شخص شهید صدر بودند که این اصطلاح عملیة الجعل را در مورد تشریع به کار بردند، و آن را از جعل جدا کردند. تشریع یک امر حادث است و تفاوتی بین تشریع خداوند و تشریع نبی اکرم صلی الله علیه و آله نیست. تشریع نمی تواند ازلی باشد زیرا این محال است (هیچ فعلی نمی تواند ازلی باشد)، اما امکان عقلی دارد که در زمانی قبل از بعثت هم تشریع شده باشد اما در اذهان علماء همین است که تشریع خداوند هم در زمان بعثت است. تفاوتی هم ندارد که تشریع در زمان بعثت باشد یا در زمان خلقت حضرت آدم علی نبینا و آله و علیه السلام باشد. بله اگر تشریع ازلی باشد استصحاب عدم جعل جاری نخواهد شد، که ازلی بودن آن محال است.

ب. جعل: جعل در مقابل تشریع است، یعنی جعل همان حکم کلی شرعی است (و در اصطلاح ما به معنای عملیة الجعل نیست). به عبارت دیگر «وجوب الحجّ علی المکلف المستطیع»، همان جعل است. هر حکم کلی شرعی اعم از تکلیفی و وضعی می شود جعل، مثلاً «نجاسة الکلب» هم یک جعل است.

ج. مجعول: هر حکم جزئی شرعی، مجعول است. به عبارت دیگر هر حکم فعلی، مجعول است مانند وجوب نماز ظهر امروز بر زید، نجاسة هذا الکلب، و ملکية زید علی هذه الدار. در نتیجه حکمی با عنوان «وجوب نماز صبح بر زید» نداریم یعنی نه جعل است نه مجعول، و «وجوب نماز صبح بر رجال» هم نداریم.

د. دلیل: در فقه و اصول مراد از دلیل همان حجت بر تشریع یا جعل است. اماره ای که بر تشریع قائم شود دلیل است. اماره بر مجعول هم داریم که به آن، دلیل گفته نمی شود. البته در مسلک قوم باید گفت حجت بر تشریع، اما بر مبنای ما باید گفته شود اماره بر تشریع؛ تفاوت حجت و اماره خواهد آمد.

ج ۲ ۹۴/۰۶/۱۷

تعریف تعارض و تراحم و مایز بین آنها

با توجه به مقدمه مذکور، وارد بیان تفاوت بین تعارض و تراحم می شویم. ابتدا باید تعارض و تراحم را تعریف کنیم تا تفاوت آنها معلوم شود.

تعارض همان تنافی دو دلیل است. یعنی اگر بدانیم یکی از دو دلیل خلاف واقع است، تعارض است. مثلاً یک دلیل نماز جمعه و دلیل دیگر نماز ظهر را در روز جمعه بر مکلف واجب کند، در این مورد علم داریم یکی از این دو دلیل کاذب است زیرا احتمال صدق هر دو را نمی دهیم. حداقل یکی از دو دلیل کاذب است. این تعارض مستقر است.

اما تراحم همان تنافی بین دو مجعول تکلیفی است. مراد از تکلیفی هم فقط وجوب و حرمت است. لذا دو مجعول تکلیفی می توانند دو وجوب یا دو حرمت یا یک وجوب و یک حرمت باشند. مثلاً کسی که نماز ظهر را تا ضیق وقت نخواند، نماز عصر بر وی واجب می شود. در همین زمان فردی در حال غرق شدن است که انقاذ غریق هم بر وی واجب می شود. در این مورد دو مجعول «وجوب انقاذ هذا الغریق» و «وجوب نماز عصر امروز بر این فرد» وجود دارند که قدرت بر امتثال هر دو را ندارد. تراحم همین تنافی بین این دو مجعول است. در این مورد تعارضی بین دو دلیل نیست زیرا یک دلیل نماز عصر را واجب می کند و یک دلیل انقاذ را واجب می کند، که هر دو تکلیف هستند و تنافی هم ندارند. فقط در مرحله امتثال دو تکلیف فعلی دارد که قادر بر امتثال هر دو نیست. لذا تراحم بین امتثال این وجوب با آن وجوب هست.

اشکال: تزامم هم به تنافی بین دو دلیل منجر می شود

در این بحث اشکالی مطرح شده است. گفته شده است تزامم دائماً به تعارض بر می گردد یعنی تزامم از صغریات تعارض است. زیرا دلیلی که نماز عصر را واجب می کند شامل این فرد خاص هم هست یعنی چه انقاز کنی چه نکنی نماز بر تو واجب است. دلیل وجوب انقاز هم اطلاق دارد که چه نماز عصر بخوانی چه نخوانی. لذا تنافی بین دو دلیل حاصل می شود زیرا علم به کذب یکی از دو اطلاق هست. یعنی شارع نمی تواند شخصی را مکلف به تکلیف غیر مقدور کند و نمی تواند از مکلف دو تکلیف بخواهد که قدرت بر هر دو باهم ندارد.

جواب اول: در انقاز غریقین، دو دلیل نداریم

تزامم به دو نحو محقق می شود. گاهی دو واجب، مجعول یک دلیل اند، مثلاً زید و عمرو در حال غرق شدن هستند که قدرت بر انقاز یکی هست. این مثال از امثله تزامم است و به تعارض بر نمی گردد زیرا دلیل هر دو وجوب، یک دلیل است در حالیکه تعارض اصطلاحی تنافی بین دو دلیل است. این تعارض مصطلح نیست بلکه تعارض داخلی است. بله این اشکال در تزامم به نحو دوم وارد است یعنی گاهی تزامم به این صورت است که دو دلیل بر دو مجعول تکلیفی وجود دارد مانند نماز و انقاز؛ پس اگر هم اشکال قبول شود تعمیم ندارد.

جواب دوم: با امکان ترتب اشکالی وارد نیست

در نحوه دوم تزامم هم که دو دلیل بر دو مجعول وجود دارد، اگر منکر ترتب باشیم مانند مرحوم آخوند، در این صورت، تزامم مصادقی از تعارض خواهد شد. اما اگر ترتب را ممکن بدانیم، دیگر تزامم از مصادیق تعارض نخواهد شد. زیرا هر تکلیفی عقلاً مشروط به قدرت است و هر خطاب یک قید لَبّی دارد مثلاً «اقیموا الصلاة» یک مقید لَبّی دارد، این را همه قبول دارند که تا قدرت نباشد تکلیفی هم نیست.

اما قائل به ترتب علاوه بر این قید لَبّی هر تکلیف را مقید به یک قید دیگر هم می داند. یعنی اگر به واجب مزاحمی که اقل اهمیّه نیست مشغول نباشد، تکلیف هست. پس اگر مشغول شود دیگر تکلیفی نیست. مثلاً انقاز غریق واجب است اما یک قید لَبّی دارد که اگر مشغول به واجب دیگر نشود که اهمیّتش کمتر نباشد، یعنی اگر

مشغول انقاز دیگری شد، انقاز این غریق واجب نیست. پس هر تکلیفی این قید را هم دارد. همانطور که قدرت را شرط تمام تکالیف می دانیم، این قید هم شرط تکالیف می باشد.

با توجه به این نکته، یک دلیل نماز را و دلیل دیگر انقاز را واجب می کند. بنابر قول به ترتب وقتی نماز واجب است که مشغول به اتیان واجب دیگر نشود. این تقیید هم عقلی است، یعنی به حکم عقل چنین قید برای هر تکلیفی هست. با توجه به این قید این دو دلیل تنافی ندارند. زیرا وقتی انقاز کند دیگر مکلف به نماز نیست لذا علم به کذب یکی از این دو دلیل نداریم.

اگر ترتب را منکر شویم در این موارد باید به مرجحات باب تعارض رجوع کنیم، و اگر ترتب را ممکن بدانیم در این موارد باید مرجحات باب تراحم را ملاک قرار دهیم.

مطلب دوم: احکام تراحم

در متزاحمین عقلاً بین دو امتثال تخییر داریم البته در جایی که تکلیفی راجح نباشد. اگر یک تکلیف راجح باشد، در نظر عقل وظیفه اتیان همان تکلیف راجح است. اگر کسی مرجوح را اتیان کند، معصیت کرده است. در این بحث مواردی را بررسی می کنیم که موجب ترجیح یکی از متزاحمین می شود:

مرجح اول: تکلیف مشروط به قدرت عقلی، مقدم بر تکلیف مشروط به قدرت شرعی است
میرزای نائینی فرموده اند اگر یک تکلیف مشروط به قدرت عقلی باشد، ترجیح دارد بر تکلیفی که مشروط به قدرت شرعی است. یعنی باید تکلیف مشروط به قدرت عقلی اتیان شود^۱.

قدرت دو سنخ نیست که یکی عقلی و دیگری شرعی باشد. قدرت عقلی در ملاک آن عمل، اثری ندارد فقط در استیفای ملاک نقش دارد. قدرت شرعی در خود ملاک دخیل است، که طبیعتاً در استیفاء هم دخیل خواهد بود. قدرت عقلی شرط تکلیف و خطاب (نه ملاک) است، اما قدرت شرعی شرط تکلیف و ملاک است. مثلاً

۱. أجود التقريرات، ج ۱، ص ۲۷۲: «اما القسم الأول وهو ما كانت القدرة في أحدهما شرطاً شرعياً دون الآخر فيقدم فيه الواجب المشروط بالقدرة عقلاً على الواجب المشروط بها شرعاً لأن ملاك الواجب الذي لا تكون القدرة شرطاً لوجوبه شرعاً تام لا قصور فيه ولا مانع من إيجابه بالفعل فيكون وجوبه فعلياً لا محالة و موجباً لعجز المكلف عن الإتيان بالواجب الآخر و مانعاً عن تحقق ملاكه المتوقف على القدرة عليه على الفرض و هذا بخلاف الواجب المشروط بالقدرة شرعاً فان وجوبه يتوقف على تمامية ملاكه المتوقفة على عدم فعلية الواجب الآخر فلو استند عدم فعليته إلى فعلية الوجوب المشروط بالقدرة شرعاً لزم الدور».

شخصی در حال غرق شدن است که انقاذ وی ملاک دارد، اگر زید عاجز از انقاذ باشد هم باز انقاذ غریق ملاک دارد. یعنی اگر بر فرض محال شخص عاجز، انقاذ کند این عمل دارای ملاک است و همان مصحلتی را دارد که شخص قادر انقاذ کند. ملاک همین است که شخص غریق زنده بماند. اما گاهی قدرت شرط ملاک هم هست مثلاً پوشیدن کفش ملاک دارد که پای انسان حفظ می شود. کسی که فاقد کفش است پوشیدن وی محال است اما اگر بر فرض محال، شخص فاقد کفش هم کفش بپوشد، این عمل وی ملاک دارد یعنی پایش حفظ می شود. اما کسی که فاقد پا باشد قدرت بر پوشیدن کفش هم ندارد، چنین شخصی اگر بر فرض محال کفش هم بپوشد، ملاکی برایش ندارد که زیرا پایی که ندارد، محفوظ است چه کفش پوشیده باشد چه نپوشیده باشد.

پس قدرت دو اصطلاح دارد که اگر تأثیر در ملاک داشته باشد قدرت شرعی است و اگر دخیل بر استیفای ملاک باشد قدرت عقلی است.

ج ۳ ۹۴/۰۶/۱۸

اولین مرجح بین متزاحمین این است که تکلیف مشروط به قدرت عقلی بر تکلیف مشروط به قدرت شرعی راجح است. دلیل این رجحان این است که اگر تکلیف مشروط به قدرت عقلی اتیان شود، مخالفتی با تکلیف دوم نشده است و ملاکی هم از دست نداده ایم. اما اگر تکلیف مشروط به قدرت شرعی اتیان شود، نسبت به واجب اول مخالفتی مرتکب نشده ایم، اما ملاک تکلیف اول را از دست داده ایم زیرا قدرت در ملاک دخیل نبوده و قدرت عقلی بوده است (پس با انجام تکلیف دیگر هم هنوز این تکلیف ملاک دارد ولو قدرت بر انجام آن نیست). و همانطور که مخالفت با تکالیف قبیح است، تفویت ملاک هم قبیح است. یعنی عقل در هر دو صورت حکم به قبح می کند. لذا در این موارد عقل حکم می کند که باید تکلیف اول اتیان شود، تا نه مخالفت با تکلیفی و نه تفویت ملاکی لازم نیاید.

کلام شهید صدر ذیل مرجح اول

شهید صدر کلام مرحوم میرزا را با توضیحی قبول کرده اند^۱. ایشان فرموده اند اگر مراد از قدرت که در یکی از تکالیف شرعی و در دیگری عقلی است، قدرت تکوینی بر اشیان باشد، در این صورت کلام ایشان صحیح نیست. زیرا قدرت تکوینی بر هر دو هست.

اما اگر مراد اعم از قدرت تکوینی و عدم اشتغال به مزاحم باشد کلام ایشان صحیح است. شهید صدر فرموده اند حتی اگر مراد میرزا از قدرت، اعم از دو معنی باشد یعنی مراد عدم تکلیف به واجب مزاحم، باشد باز هم کلام ایشان صحیح است. ظاهراً مراد میرزا هم یکی از همین دو معنای اخیر است.

این کلام شهید صدر فی نفسه صحیح است. اما در معنای سومی که ایشان فرموده اند دیگر نمی توان قائل به ترتب شد زیرا امر دوم شرطش عدم تکلیف به مزاحم است لذا امر ترتبی بی معنی خواهد شد. در نتیجه این مرجح صحیح است. اما در ذیل آن اموری به عنوان تنبیه ذکر می شود:

۱. مباحث الاصول، ج ۳، ص ۱۴۴: «فإن قصد بالقدرة: القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني - وهي القدرة بالمعنى الذي تكلمنا عنها في التقريب الأول والثاني من تقریبات عدم التعارض بين دليلي الحكمين المتزاممين - رجع حاصل هذا الترجيح إلى القول بأن ما لا تكون القدرة التكوينية دخيلة في ملاكه يقدم على ما تكون القدرة التكوينية دخيلة في ملاكه. وهذا الكلام غير صحيح؛ وذلك لما عرفت في ردّ التقريبين الأولين من أن القدرة التكوينية ثابتة بلحاظ كلا الحكمين، فالحكم الذي كان ملاكه مشروطاً بالقدرة قد تحقق شرطه، فلا يبقى فرق بين الحكمين حتى يكون أحدهما وارداً على الآخر دون العكس؛ فإن المولى على أى حال سوف يخسر أحد الملاكين، سواء اشتغل المكلف بهذا أو بذاك. وإن قصد بالقدرة: ما يشمل عدم الانشغال بالواجب المزاحم، قدم الحكم الذي لا تكون القدرة بهذا المعنى دخيلة في ملاكه على الحكم الذي تكون القدرة بهذا المعنى دخيلة في ملاكه، وهذا كلام صحيح. وتوضيح ذلك: إنه بالدقة يجب أن ندخل تعديلاً على ما ذكرناه من شرط الحكم، وهو عدم الانشغال بما لا يقل أهمية عنه، وذلك بأن يقال: إن شرط الحكم هو عدم الانشغال بما لا يقل أهمية عنه، مما لا يكون بنحو يرتفع ملاكه بمزاحمه دون العكس. أما إذا كان الانشغال بأحدهما رافعاً لملاك الآخر دون العكس، فلا محالة يقدم الأول على الثاني؛ إذ لو انشغل العبد بالأول لم يخسر المولى شيئاً من الملاكين: أما ملاك الأول فلا ينتهد حصل بالامتنال، وأما ملاك الثاني فلا ينتهد ارتفع موضوعه. ولكن لو انشغل بالثاني خسر المولى ملاك الأول، وعليه فيصبح الحكم الثاني مشروطاً بعدم امتثال الحكم الأول، ولا يكون الحكم الأول مشروطاً بعدم امتثال الثاني، بل يكون مطلقاً من هذه الناحية، فيكون الحكم الأول وارداً على الحكم الثاني بالامتنال وإن قصد بالقدرة - زائداً على ما مضى - : عدم توجه تكليف آخر إليه، بما يضاد متعلق هذا التكليف رجع حاصل الترجيح إلى أن الحكم الذي لا يكون عدم التكليف بما يضاد متعلقه دخيلاً في ملاكه، مقدم على الحكم الآخر الذي يكون عدم التكليف بالضد دخيلاً في ملاكه. وهذا الكلام صحيح؛ لأن التكليف الأول يكون وارداً على التكليف الثاني بنفسه. وهذا الأمر تام حتى لو قبل باستحالة الترتب؛ فإن تعليق أحد الحكمين على عدم توجه الحكم الآخر إليه يرفع التنافي بينهما لا محالة، حتى عند القائلين باستحالة الترتب».

تنبيه اول: این مرجع در جایی است که اشتراط به قدرت شرعی یا عقلی، معلوم باشد

اگر دو واجب مزاحم داشته باشیم که بدانیم یکی مشروط به قدرت عقلی و دیگری مشروط به قدرت شرعی است این قاعده میرزا تطبیق می شود. اما اگر در جایی این مطلب معلوم نباشد، یعنی می دانیم هر دو مشروط به قدرت است اما نمی دانیم در کدام عقلی و در کدام شرعی است، در تنبیه سوم راه کار آن بیان می شود.

تنبيه دوم: هر دو واجب مشروط به قدرت شرعی باشند

این کلام مرحوم میرزا را قبول نمودیم که تکلیف مشروط به قدرت عقلی مقدم است. اما گاهی هر دو خطاب مشروط به قدرت شرعی اند. اگر تکلیف در واجب اول مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم باشد، یعنی تکلیف مشروط به عدم اشتغال به واجب مزاحم است، و در واجب دوم هم تکلیف مشروط به قدرت شرعی است اما به معنای سوم، در این مورد تکلیف اول مقدم است. زیرا واجب دوم مشروط به عدم تکلیف به مزاحم است در حالیکه فرض این است که تکلیف به مزاحم هست. پس ملاک و تکلیف در واجب اول فعلی است اما در واجب دوم نیست.

تنبيه سوم: قدرت به عنوان شرط عامّة تکالیف، عقلی است یا شرعی؟

مشهور بین فقهاء این است که هر تکلیف مشروط به قدرت است. شرائط عامّة تکلیف چهار مورد است: عقل؛ بلوغ؛ قدرت؛ التفات؛ با عدم یکی از این چهار مورد تکلیف فعلی نمی شود. برخی علماء قدرت را و برخی هم التفات را از شرائط عامّة نمی دانند. پس فقط عقل و بلوغ متفق علیه است. ما هم شرائط عامّة تکلیف را سه چیز می دانیم عقل و بلوغ و قدرت. سوال این است که این قدرت که در تکالیف شرط است عقلی است یا شرعی؟ یعنی در ملاک دخیل است یا نیست؟

گاهی قدرت در خطاب اخذ نشده است، مانند «کتب علیکم الصیام» و یا «اقیموا الصلاة» و مانند آن. گاهی هم اخذ شده است مانند «الله علی الناس حجّ البيت من استطاع الیه سبیلاً»، و یا از «و ان لم تجدوا ماء فتمیموا» استفاده شده است که در دلیل وضو هم قدرت اخذ شده است. در قسم اول می دانیم قدرت شرط تکلیف هست

اما اینکه شرط ملاک هم باشد معلوم نیست. اما در قسم دوم ظهور در این است که قدرت در ملاک هم دخیل است. زیرا اگر اینگونه نباشد تفاوتی بین گفتن و نگفتن قدرت نخواهد بود زیرا به هر حال عقل می فهمد که در خطاب دخیل است. لذا این بیان شارع نکته ای دارد که همان دخالت قدرت در ملاک است. پس اخذ قدرت در خطابی ظاهر در این است که قدرت در ملاک هم دخیل است.

به هر حال اصلی نداریم که ثابت کنیم قدرت در ملاک دخیل هست یا نیست، لذا باید از اصول عملیه کمک گرفت. مثلاً جایی که احتمال می دهیم ملاک لزومی باشد، برائت می گوید اگر هم ملاکی باشد عقاب نمی شوی! البته استطاعت در آیه شریفه به معنای قدرت نیست بلکه به معنای عملی را به سهولت انجام دادن است، لذا برای مثال ساده این دلیل بیان شد.

ج ۴ ۹۴/۰۶/۲۱

تنبیه چهارم: واجب مشروط به قدرت شرعی، اهمّ باشد

اگر واجب مشروط به قدرت شرعی نسبت به واجب مشروط به قدرت عقلی، اهمّ باشد (در مباحث آینده خواهیم گفت اهمّ مقدم بر مهمّ است)، در این صورت باید شرط مشروط به قدرت شرعی بررسی شود:

اگر شرط واجب مشروط به قدرت شرعی، عدم اشتغال به واجب دیگر باشد، باید واجب مشروط به قدرت عقلی مقدم شود. زیرا با اتیان واجب مشروط به قدرت عقلی، دیگر شرط واجب دیگر فعلی نمی شود چون مشغول به واجب دیگر شده است، پس واجب مشروط به قدرت شرعی، اصلاً ملاکی ندارد (در حالیکه اگر واجب مشروط به قدرت شرعی را اتیان کند، هنوز واجب دیگر دارای ملاک است زیرا قدرت مأخوذ در آن عقلی است، پس ملاک از وی فوت شده است).

اگر شرط واجب (مشروط به قدرت شرعی) اهمّ، عدم اشتغال به واجبی باشد که لا یقلّ اهمیّه منه، باید واجب اهمّ که مشروط به قدرت شرعی است، مقدم شود. زیرا اگر واجب مشروط به قدرت عقلی اتیان شود به واجبی که لا یقلّ اهمیّه باشد اشتغال پیدا نشده است، پس واجب مشروط به قدرت شرعی هم فعلی است و ملاک اهمّ دارد، در حالیکه فوت شده است (اما با اتیان واجب اهمّ، واجب مشروط به قدرت عقلی فوت می شود که ملاک مهمّ دارد، و در تعارض بین اهمّ و مهمّ باید اهمّ مقدم شود).

مرجّح دوم: تکلیفی که بدل ندارد، مقدم بر تکلیفی است که بدل دارد

این مرجّح هم از مرحوم میرزای نائینی است. ایشان فرموده اند واجبی که بدل ندارد بر واجبی که بدل دارد، مقدم می شود^۱. ابتدا باید مراد از بدل معلوم شود. بدل دو نوع دارد:

الف. بدل عرضی: یعنی در عرض واحد بین اتیان احد امرین مخیر هستیم. مثلاً در افطار کفّارات کسی که عمداً افطار کرده است مخیر بین اطعام ستّین و صیام ستّین است.

ب. بدل طولی: یعنی واجب دوم در جایی است که واجب اول ممکن یا متیسر نباشد. اگر امری ممکن یا متیسر نباشد نوبت به بدل دیگر می رسد. مانند نماز با تیمّم که بدل در طول نماز با وضو است. و مانند اداء و قضاء (روزه یا نماز)، که دائماً قضاء بدل طولی برای اداء است.

در بحث ما فقط بدل طولی داخل است زیرا بدل عرضی از بحث تراحم خارج است. وقتی بدل عرضی هست تراحمی نیست بلکه می شود همان بدل عرضی را اتیان نمود. تراحم در جایی است که قدرت بر اتیان هر دو تکلیف فعلی نباشد. بحث در بدل طولی مانند نماز در ضیق وقت و ازاله است که بر فرض هر دو مهم هستند، اما ازاله بدل ندارد در حالیکه نماز بدل دارد که همان قضاء می باشد. در این فرض میرزای نائینی ازاله را مقدم می دانند. یعنی این تکلیف ازاله نسبت به نماز، ترتبی نیست بلکه نماز نسبت به ازاله، ترتبی است. پس ترتّب از جهت واحده است. البته خود میرزا مثال هایی زده اند که از بحث تراحم خارج است مانند وضو و تیمّم. بعد از ایشان بر امثله ایشان اشکال شده است. اما با قطع نظر از امثله ایشان، و با توجه به مثالی که زدیم معلوم می شود اصل بحث صحیح است.

۱. اجود التقريرات، ج ۱، ص ۲۷۲: «(وثانیهما) ما إذا كان لأحد الواجبين بدل في طوله دون الآخر كما إذا وقع التراحم بين الأمر بالوضوء والأمر بتطهير البدن للصلاة فبما ان الوضوء له بدل و هو التيمم فلا يمكن مزاحمة امره مع امر التطهير فيقدم رفع الخبث و يكتفي في الصلاة بالطهارة الترابية».

اشکال بر کلام میرزای نائینی

اصل تقدّم تکلیف بدون بدل، بر تکلیفی که بدل دارد، صحیح است. البته این مرجّح مستقلّی نیست بلکه همان تقدیم اهمّ بر مهمّ است. تطبیق این مثال بر تقدیم اهمّ به اینگونه است که فرض می کنیم دو واجب مساوی باشند، در این صورت باید ازاله اتیان شود و نماز ترک شود. زیرا اگر فرض کنیم هر کدام از دو واجب ۱۰ درجه مصلحت دارد، پس با ترک هر کدام ۱۰ درجه ملاک فوت می شود.

اگر ازاله ترک شود ۱۰ درجه مصلحت فوت می شود. اما اگر نماز اداء را ترک کنیم، مصلحت کمتری ترک می شود زیرا نماز قضاء لا اقلّ ۵ درجه ملاک دارد (ممکن است قضاء تمام ملاک اداء را داشته باشد)، در این صورت ۱۵ درجه ملاک به دست می آید. پس با ترک نماز اداء، ۱۵ درجه ملاک به دست می آید. اما با ترک ازاله، و اتیان نماز اداء ۱۰ درجه ملاک به دست می آید. لذا ازاله می شود اهمّ، و نماز می شود مهمّ، و مراد از اهمّ این است که ملاک بیشتری تحصیل شود.

در بحث بعد خواهیم گفت که اهمّ مقدم بر مهمّ است، در نتیجه باید گفت این مرجّح، در باب تراحم وجود دارد همان ترجیح به اهمّ است نه اینکه مرجّح مستقلّی باشد.

مرجّح سوم: تقدیم تکلیف اهمّ بر تکلیف مهمّ

اگر یک واجب به لحاظ ملاک و مصلحت اهمّ باشد گفته شده است باید واجب اهمّ اتیان شود و مهمّ ترک شود. اگر واجب اهمّ امتثال شود، حتی واجب مهمّ هم عصیان نشده است زیرا شرط مهمّ عدم امتثال اهمّ است، پس موضوع آن منتفی است. اما اگر مهمّ اتیان شود تکلیف به مهمّ فعلی شده است زیرا شرط آن یعنی عدم امتثال اهمّ، محقق شده است، اما اهمّ هم عصیان شده است زیرا شرطی نداشت. در تقدیم اهمّ سه فرض هست:

الف. گاهی اهمّیت یک تکلیف نسبت به تکلیف دیگر محرز است، مانند اینکه شخصی در حال غرق شدن است در ضیق وقت، در این صورت از واضحات است که انقاذ مقدم است.

ب. گاهی اهمّیت یک تکلیف محتمل است، مثلاً احراز نکرده ایم که نماز اهمّ از ازاله باشد اما احتمال اهمّ بودن نماز هست، و احتمال اینکه ازاله اهمّ باشد را نمی دهیم. در این صورت مسئله دو احتمال دارد: اهمّ بودن نماز؛ و تساوی نماز با ازاله در اهمّیت؛

ج. گاهی هم احتمال اهمیت در دو طرف هست اما احتمال اهم بودن یک تکلیف قوی تر از احتمال اهم بودن دیگری است. مثلاً احتمال تساوی نماز و ازاله ۵۰ درصد است، و احتمال اهم بودن یکی از آنها هم ۵۰ درصد است. به این صورت که ۲۰ درصد احتمال اهم بودن ازاله و ۳۰ درصد احتمال اهم بودن نماز است. در این صورت سه احتمال هست: تساوی نماز و ازاله در اهمیت، که ۵۰ درصد احتمال دارد؛ اهم بودن ازاله، که ۲۰ درصد احتمال دارد؛ و اهم بودن نماز، که ۳۰ درصد احتمال دارد.

ج ۵ ۹۴/۰۶/۲۲

فرض اول: علم به اهمیت یک تکلیف هست

در فرض اول که قطع به اهم بودن یک تکلیف داریم، باید اهم امتثال شود زیرا شرط مهم عدم اشتغال به اهم است، اما تکلیف اهم شرطی ندارد و باید اتیان شود. در این صورت اهم امتثال شده است و تکلیف به مهم هم فعلی نیست.

فرض دوم: احتمال/اهمیت فقط یک تکلیف هست

در فرض دوم احتمال اهمیت یکی داده می شود، و احتمال دیگر تساوی است، یعنی احتمال سومی داده نمی شود. مثلاً احتمال اهمیت نماز نسبت به ازاله و احتمال تساوی بین این دو هست، در این صورت وظیفه این است که محتمل الاهمیه اتیان شود.

در مورد دلیل تقدم محتمل الاهمیه گفته شده است نماز یا اهم است یا مساوی ازاله است. لذا با اتیان نماز، قطع به امتثال نماز و قطع به عدم معصیت ازاله داریم. به عبارت دیگر وقتی نماز اهم یا مساوی است شرط تکلیف به ازاله، عدم اشتغال به نماز خواهد بود که فعلی نشده است. یعنی قطعاً تکلیف به ازاله معصیت نشده است. اما اگر ازاله اتیان شود و نماز ترک شود، امر به ازاله اتیان شده است اما امر به نماز معلوم نیست مخالفت شده باشد. زیرا احتمال هست که این تکلیف فعلی شده باشد (اگر نماز اهم باشد)، و احتمال عدم فعلیت هم هست (اگر نماز مساوی ازاله باشد). پس مقتضای اطلاق دلیل وجوب نماز این است که نماز از من ساقط نشده است (یعنی نماز واجب است چه ازاله اتیان شود چه نشود).

اما آیا می شود به این اطلاق تمسک کرد یا نه؟ در بحث عام و خاص خواهیم گفت نمی شود به این اطلاق تمسک کرد. البته مانند میرزای نائینی می توانند به اطلاق در شبهه مصداقیه دلیل مخصص تمسک کند.

با اینکه دلیل را قبول نداریم اما معتقدیم محتمل الاهمیه مقدم است یعنی مدعی را قبول داریم، و دلیل بر اتیان نماز و ترک ازاله نزد ما چیزی دیگر است. دلیل خود را با ذکر یک مقدمه توضیح می دهیم. بر اطلاقات ادله دو قید وارد شد: اول قدرت بر امتثال، که قیدی عقلی است؛ و دوم عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی، که این هم قیدی عقلی است؛ با توجه به این مقدمه و با دقت در قید دوم، درمی یابیم دایره این قید، وسیع تری است. در واقع قید این است که اشتغالی نباشد به واجب اهم یا مساوی، ولو این اهمیت احتمالی باشد. به عبارت دیگر قطع به امتثال همراه قطع به عدم معصیت، مقدم است بر قطع به امتثال همراه احتمال معصیت؛ زیرا این قرینه به دلیل عقل است یعنی دلیل لفظی ندارد، پس باید این قید لبی وجود داشته باشد. به برائت هم نمی شود تمسک کرد زیرا (علاوه بر اینکه ادله برائت نقلی چنین اطلاقی ندارند و برائت عقلی را هم قبول نداریم) با قبول برائت عقلی هم در این مورد جاری نیست به دلیل قطع به وجود تکلیف، یا تکلیف فعلی و یا ترتبی. یعنی با انجام ازاله، تکلیف به نماز هست یا تکلیف فعلی (اگر نماز اهم باشد)، و یا تکلیف ترتبی (اگر نماز مساوی باشد که ترتب دو طرفه می شود).

فرض سوم: احتمال اهمیت یک تکلیف بیش از احتمال اهمیت دیگری است

در فرض سوم احتمال اهمیت در طرفین هست اما در یک طرف احتمال بیشتری هست. مثلاً احتمال اهمیت نماز ۶۰ درصد و احتمال اهمیت ازاله ۴۰ درصد است. یا احتمال تساوی ۴۰ درصد و احتمال اهمیت نماز ۴۰ درصد و احتمال اهمیت ازاله ۲۰ درصد باشد. در این فرض هم عقلاً باید به تکلیفی که احتمال اهمیت اقوی دارد تمسک شود.

دلیل تقدم در این فرض هم همان دلیل تقدم در فرض دوم است. یعنی دایره قید دوم عقلی برای تمام تکالیف، اوسع است از آنچه در فرض دوم گفته شد (در فرض دوم عدم اشتغال به اهم یا مساوی، و یا محتمل الاهمیه بود). قید این است که مشغول به واجب اهم یا محتمل الاهمیه یا اهم اقوی احتمالاً، نباشد. زیرا در این فرض سوم هم احتمال عقاب هست و مؤمنی نیست.

تنبيه مرجح سوم: اثبات اهميت یک تکلیف

بنابر مرجح سوم، تکلیف اهم بر تکلیف مهم مقدم است. این یک بحث ثبوتی است. اما اهم بودن تکلیف چگونه تشخیص داده می شود؟ وجوهی برای شناخت اهم ذکر شده است:

وجه اول: تکلیفی که مطلق باشد اهم است

گفته شده اگر دلیل یکی از دو تکلیف اطلاق داشته باشد، همان تکلیف مطلق، اهم است. مثلاً در ضیق وقت تراحم بین ازاله و نماز عصر شده است. دلیل وجوب نماز یک دلیل لفظی است «اقیموا الصلاة» و دلیل وجوب ازاله دلیلی لبی است مثلاً اجماع است. دلیل وجوب نماز اطلاق دارد که شامل این فرد از نماز عصر هم می شود، اما دلیل وجوب ازاله اطلاق ندارد زیرا لبی است. پس نماز اهم از ازاله است.

این وجه ناتمام است، به دو اشکال: اول اینکه این کلام لازمه فاسدی دارد. زیرا اگر اطلاق در دو تکلیف متراحم فرض شود، باب تراحم داخل در باب تعارض خواهد بود اگر دو دلیل اطلاق داشته باشند. در حالیکه قبلاً توضیح داده شد تراحم هیچگاه به تعارض بر نمی گردد. به عبارت دیگر اطلاقی در دلیلین نیست بلکه هر دو قید لبی دارند که مکلف مشغول به تکلیف مزاحم نباشد.

و اشکال دوم اینکه برای اطلاق نیاز است در مقام بیان بودن احراز شود، در حالیکه نوعاً چنین اطلاقی نیست زیرا مولى معمولاً ناظر به این نیست که اگر مزاحم به واجب دیگر هم شد باید نماز خوانده شود. در موالی عرفیه هم اینگونه است که نوعاً ناظر به تراحم نیستند. پس نوعاً نسبت به تراحم با تکالیف دیگر در مقام بیان نیست، لذا اطلاقی نیست.

ج ۶ ۹۴/۰۶/۲۴

وجه دوم: تکلیفی که شارع تصریح به اهم بودنش نماید، اهم است

اگر شارع تصریح کند که یک تکلیف، نسبت به دیگری اهم است، در این صورت هم اهميت تکلیف ثابت می شود. اما ظاهراً چنین تصریحی در شرع در واجبات، وجود ندارد (هرچند در مستحبات هست). البته باید یک

نکته توجه شود که گاهی شارع کلامی دارد که برای مبالغه است، که دلالتی بر اهم بودن ندارد. مثلاً در برخی روایات آمده غیبت به مقدار پنج زنا است، و یا در برخی روایات آمده یک درهم ربا از زنا محارم بدتر است. این کلام ولو تصریح دارد که غیبت پنج برابر زنا است، اما این امور برای مبالغه است. لذا هیچ فقیهی فتوای به این نمی دهد که غیبت بدتر است و اگر کسی را اکراه به احدهما کردند، زنا را انتخاب کند!

وجه سوم: تکلیفی که تصریح به شدت عقوبتش شده، اهم است

اگر شارع تصریح نماید عقوبت یک عمل، شدید است، آن عمل نسبت به عملی که شدت برایش ذکر نشده است، اهم خواهد بود. مثلاً در برخی روایات آمده کسی که حج را ترک کند کافر است، یا در حین مرگ به او گفته می شود اگر می خواهی با دین یهود از دنیا برو و اگر می خواهی با دین مسیحیت؛ لذا حج تکلیف بسیار مهمی است.

در نتیجه اگر کسی نذری داشته باشد که نیاز به پول دارد، در حالیکه با آن پول مستطیع است، باید حج را مقدم کند! البته به صاحب جواهر نسبت داده شده است که نذر را مقدم می دانسته اند، لذا قبل از ماه شوال (که در نظر ایشان وجوب حج قبل از شهر حج فعلی نشده است) هر سال نذر می نموده اند که در روز عرفه مشغول زیارت سید الشهداء شود. و با این کار، معتقد به عدم وجوب حج بوده اند. اما همانطور که گفته شد در این صورت باید به حج بپردازد، زیرا وجوب حج اهم است (خصوصاً طبق مبنای ما که فعلیت حج را به آمدن شهر حج نمی دانیم بلکه به حدوث استطاعت، می دانیم). این وجه هم فی نفسه صحیح است.

وجه چهارم: تکلیفی که دارای خطابی دال بر اهمیت است، اهم است

اگر خطابی بیاید که در حالات مختلف این تکلیف ساقط نمی شود، از آن خطاب استفاده می شود که آن واجب، اهم است. در روایات این مضمون آمده که نماز «لا تترك علی حال»، و مراد اعم از نماز اختیاری و اضطراری است. پس مثلاً در مورد ازاله که چنین مطلبی نیست، وجوب نماز اهم است و نماز بر ازاله مقدم است. همینطور روایات «الاسلام بنی علی خمس»، که از این روایات هم اهمیت این اعمال نسبت به سائر اعمال استفاده می شود.

وجه پنجم: تکلیفی که در ارتکاز عقلائی و عرفی، مقدم است، اهم است

در برخی روایات آمده که مال دیگری را استفاده نکنید مگر به طیب نفس وی، پس تصرف در مال دیگران بدون رضایت آنها حرام است. از طرفی هم زید در حال غرق شدن است. برای نجات وی باید درب خانه عمرو شکسته شود، که عمرو هم راضی به شکستن درب خانه اش نیست. در ارتکاز عرف و عقلاء اهمیت جان نسب به مال امری واضح است. در این صورت حفظ جان اهم از حفظ مال است و باید درب خانه عمرو شکسته شود و زید نجات داده شود.

این وجه از خود تکلیف استفاده می شود البته در صورتی که در ارتکازات عقلاء و عرف چنین چیزی باشد. مثلاً در مورد نماز و روزه، چنین ارتکازی نیست لذا نمی دانیم کدام اهم است. همچنین اگر یک طرف ارتکازی باشد، کافی نیست یعنی مثلاً در دوران بین نماز و انقاز، ارتکازی بین عرف و عقلاء نیست. بلکه ممکن است از جای دیگری از شرع فهمیده شود که انقاز نسبت به نماز هم اهم است، اما در ارتکاز چنین مطلبی نیست. دلیل حجیت این ارتکاز هم بنابر امارت اطمینان است.

مرجع چهارم: تکلیف اسبق زماناً، مقدم است

در فقه معلوم و واضح است که با ثبوت هلال ماه رمضان، به تعداد روزهای ماه، وجوب روزه بر مکلف فعلی می شود. مثلاً اگر ماه سی روز باشد سی وجوب فعلی بر مکلف محقق می شود. مکلف هم ممکن است تمام تکالیف را اتیان یا معصیت کند و یا فقط برخی را اتیان کند. فرض کنیم شخصی تکویناً عاجز است و دو روز متوالی را نمی تواند روزه بگیرد. اگر دو روز اول را در نظر بگیریم، این شخص روز اول را می تواند روزه بگیرد به شرطی که روز دوم را روزه نگیرد. و روز دوم را هم می تواند روزه بگیرد به شرطی که روز اول را روزه نگیرد. بر این شخص روز اول و روز سوم، وجوب فعلی دارد. در این صورت وجوب روز اول مقدم است زیرا تکلیف اسبق زماناً می باشد (این مثالی برای واجب معلق می باشد). کسی که این مرجع را قبول ندارد قائل است مکلف مخیر است روز اول یا دوم را روزه بگیرد.

به مناسبت می‌گوییم مثالهایی برای این بحث، ذکر شده است که صحیح نیستند و داخل در این بحث نیستند. مثلاً گفته شده یک مثال برای این بحث این است که شخصی می‌خواهد نماز صبح بخواند، و قدرت بر قیام در هر دو رکعت ندارد. چنین شخصی وظیفه دارد یک رکعت را قائماً بخواند. برخی گفته‌اند مخیر است که در رکعت اول یا دوم، قائم باشد. برخی هم گفته‌اند واجب است رکعت اول را قائماً بخواند. اما این مثال از بحث ما خارج است زیرا بحث تراحم در جایی است که دو تکلیف باشد. اما چنین شخصی فقط یک تکلیف دارد، البته سه احتمال در مورد آن تکلیف هست: یا نمازی که رکعت اولش قائم است. یا نمازی که رکعت دومش قائم است، و یا جامع بین اینکه رکعت اول یا دوم قائم باشد. اگر دلیلی نباشد نوبت به اصل عملی می‌رسد، که در این مورد دوران امر بین اقل و اکثر است و با برائت از اکثر، ثابت می‌شود که شخص مخیر است که هر کدام را قائم باشد.

ج ۷ ۹۴/۰۶/۲۵

دلیل ترجیح به اسبق زمانی

شهید صدر فرموده‌اند مرجح چهارم یعنی تقدم اسبق زمانی، در دو فرضی که قدرت شرعی باشد، وجود دارد؛ پس اگر هر دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی باشند، مثلاً روزه امروز نسبت به فردا، که فرضاً قدرت در هر دو وجوب، شرط عقلی است و دخالتی در ملاک ندارد. در این صورت مکلف مخیر است. اما اگر قدرت در دو تکلیف شرعی باشد، یعنی قدرت در ملاک تکلیف دخیل باشد، در این صورت در دو حالت، اسبق زمانی مقدم خواهد بود:

الف. حالت اول اینکه قدرت به معنی قدرت تکوینی بر عمل حین عمل باشد، نه اینکه قدرت اعم ولو در زمان سابق باشد، در این حالت باید سابق مقدم شود. زیرا وقتی قدرت هست، هم تکلیف امتثال شده است هم ملاک تحصیل شده است، و بر صوم روز دوم هم که قدرت ندارد پس صوم روز دوم اصلاً ملاکی ندارد. اما اگر روز اول را ترک کند، ملاک داشته و ترک شده (قدرت شرعی است)، لذا ملاک از وی فوت شده است. عقل حکم می‌کند کاری انجام شود که ملاکی فوت نشود.

ب. حالت دوم اینکه شرط تکلیف، عدم اشتغال به واجب مزاحمی که مقارن یا متقدم است (نه متأخر)، باشد. در این حالت هم با روزه روز اول نه تکلیف و نه ملاک فوت نمی‌شود. یعنی چون قید عقلی نیست بلکه به ید

شارع است می تواند چنین قیدی قرار دهد، که در این صورت هم با اتیان اقدم زمانی، موضوع تکلیف متأخر، مرتفع می شود. پس بازهم مقدم زمانی، ترجیح دارد.^۱

تحقیق مطلب در مورد ترجیح به اسبقیت زمانی

تحقیق مطلب این است که باید دو صورت به طور مستقل بررسی شوند:

الف. گاهی اسبقیت مربوط به زمان فعلیت تکلیف است، مانند نماز در ضیق وقت و ازاله که تکلیف به نماز عند الزوال فعلی می شود و تکلیف به ازاله زمانی فعلی می شود که مسجد متنجس شود. مثلاً اگر عند الزوال مسجد طاهر و در آخر وقت نجس شود، اول وجوب نماز و بعد وجوب ازاله می آید. در این صورت اسبقیت ملاک نیست. یعنی مکلف، مخیر است بین دو تکلیف، و زمان هر دو یکی است.

ب. اما گاهی زمان واجب اسبق است (زمان وجوب اسبق باشد یا نباشد) مانند وجوب صوم روز اول و وجوب روز دوم، که تا ماه رمضان داخل شود وجوب هر دو روز فعلی می شود. اما زمان صیام روز اول اسبق است نسبت به صیام روز دوم. در این فرض شهید صدر فرمودند اگر قدرت عقلی باشد مخیر هستیم. اما ما اسبقیت را مرجح می دانیم و وظیفه را روزه روز اول می دانیم که موضوع روزه برای روز دوم باقی نمی ماند. زیرا قدرت شرط فعلیت تکلیف است که شرطیت آن عقلاً اخذ شده است نه اینکه شارع اخذ کرده باشد. چه قدرتی شرط

۱. مباحث الاصول، ج ۳، ص ۱۸۷: «و تحقیق الکلام فی ذلک: إنه إذا کان الواجبان مشروطین بالقدرۃ العقلیة، بأن لم تکن القدرة دخیلة فی الماک، فلا موجب للترجیح بالأسبقیة زماناً، فلو کانا متساویین فی الأهمیة تمّ التوارد من کلا الطرفين؛ إذ المقید اللبّی نسبتہ إلیهما علی حدّ سواء، وهو عدم الانشغال بضدّ مساو أو أهمّ. ولو کان أحدهما أهمّ فلا محالة هو الذی - بامتناله - یرفع موضوع الآخر، لتقیده عقلاً بعدم الانشغال بضدّ مساو أو أهمّ، دون العکس. وإذا کانا مشروطین بالقدرۃ الشرعیة صحّ الترجیح بالأسبقیة زماناً فی صورتین: الصورة الأولى أن یفرض أن القدرة الدخیلة فی ماک الواجب کانت عبارة عن القدرة التکوینیة علی الواجب فی ظرفه، لا القدرة التکوینیة علیه مطلقاً ولو بالحاظ زمان سابق. وحينئذ فلو أتى بالواجب الأول لم یخسر المولی شیئاً من الملائکین؛ فإنّ ماک الواجب الأول قد حصل، و ملاک الواجب الثانی قد ارتفع موضوعاً؛ لانه فی زمانه أصبح عاجزاً تکویناً. بينما لو عکس الأمر فقد خسر المولی ماک الواجب الأول؛ لانه کان قادراً حینہ. الصورة الثانیة أن یفرض انه من الدخیل فی الماک أيضاً القدرة بمعنی عدم الانشغال بواجب آخر مزاحم، لكن کان الدخیل عدم الانشغال بواجب مقارن أو سابق، دون المتأخر، وهذا أمر معقول؛ فإنّ هذا لیس شأنه شأن التکید اللبّی الذی نسبتہ إلی الواجبین علی حدّ سواء، وإنما هو تقیید شرعی أمره بید الشارع، فقد یكون التکید هو عدم الانشغال بواجب مقارن أو سابق، دون اللاحق، فیصبح الواجب السابق بامتناله رافعاً لموضوع الواجب اللاحق، دون العکس هذا، والعکس أيضاً معقول، إلاّ انه غیر عرفی».

است؟ قدرت حین عمل شرط است. با آمدن روز اول، قدرت بر صیام روز اول هست حتی اگر روز دوم هم روزه بگیرد این قدرت بر صیام روز اول از بین نرفته است. یعنی قدرت تکوینی هست ولو ترک شود.

در علم اصول می آید که اگر موضوع محقق شود بر ما لازم نیست موضوع را حفظ کنیم، اما نمی توانیم موضوع را از بین ببریم. مثلاً اگر حیوانی می خواهد آب را بریزد، و من می توانم اقدام کنم، باید جلوی وی را بگیرم. اگر کسی آب دارد و می خواهد استفاده کند، و اگر من بگویم آب را به من بده می دهد، در این صورت لازم نیست موضوع را حفظ کنم و در خواست آب کنم. ملاک این است که عرفاً رفع موضوع مستند به مکلف نشود. مثلاً اگر وضو نگیرد آب تبخیر می شود، در این صورت باید وضو بگیرد.

با توجه به این مقدمه، اگر روز اول روزه بگیرد قدرت فردا از دست می رود. زیرا قدرت شرط فعلیت تکلیف است که با روزه امروز قدرت حین عمل بر صیام فردا نخواهد بود. پس با روزه گرفتن قدرت از بین می رود و چون قیدی عقلی است، دلیلی نداریم که این قدرت باید حفظ شود! بلکه اگر قرصی بخورد که قدرت فردا از بین برود این جائز نیست. به عبارت دیگر قدرتی که صرف امتثال شود، و در عین حال قدرت بر تکلیف دیگری را از بین ببرد، دلیلی بر حفظ این قدرت نیست. لذا وقتی قدرت بر امروز دارد باید روزه بگیرد و تنها مانع متصور همان حفظ قدرت برای روزه فردا است که گفتیم حفظ این قدرت (حفظ موضوع)، دلیل ندارد.

ج ۸ ۹۴/۰۶/۲۸

تنبيهات باب تراحم

بحث از تفاوت باب تراحم و تعارض، و بحث از احکام تراحم، به پایان رسید. اکنون نیاز است تنبیهاتی در مورد تراحم مطرح شود:

تنبیه اول: گاهی امر به مهم، ترتیبی نیست

در بحث تقدّم اهمّ نسبت به مهمّ گفته شد امر به اهمّ مقدم است و در مورد مهمّ، امر ترتیبی وجود دارد (اگر هر دو مساوی باشند امر به هر دو تکلیف، ترتیبی خواهد بود). اما شهید صدر دو مورد را استثناء نموده اند، یعنی امر به اهمّ مقدم می شود اما امر ترتیبی به مهمّ هم نداریم:

الف. اول اینکه دو تکلیف مزاحم باشند در حالیکه تکلیف اهمّ مشروط به قدرت عقلی باشد، و تکلیف مهمّ مشروط به قدرت شرعی باشد، و شرط آن عدم تکلیف فعلی به واجب مزاحم باشد. در این حالت امر ترتبی به مهمّ هم نداریم زیرا با وجود تکلیف فعلی به اهمّ، تکلیف مهمّ اصلاً ملاکی ندارد تا امر ترتبی داشته باشد.

این استثناء صحیح است. به دلیل اینکه با وجود آن شرط، دیگر تزاممی نیست. در واقع این مثال خروج از باب تزامم است، نه اینکه متزاممین باشند و امر ترتبی به مهمّ نباشد.

ب. اگر دو تکلیف، ضدّان لا ثالث لهما باشند، امر ترتبی به مهمّ نداریم. زیرا با معصیت تکلیف راجح، ضدّ دیگر محقّق می شود. مانند حرکت و سکون، که جسم حرکت نکند، سکون محقّق می شود. در این صورت، امر ترتبی معنی ندارد. زیرا معنی ندارد که گفته شود علی تقدیر ترک حرکت، باید سکون را اختیار کنی! یعنی سکون به خودی خود محقّق می شود، و امر به آن بی فائده خواهد بود.

این استثناء هم صحیح است. زیرا در فرض تکلیف به حرکت، نمی شود تکلیف به سکون شود. اما دو تکلیف به سکون و حرکت در یک زمان شده است که با هم تزامم دارند. به عبارت دیگر قید تکلیف به سکون محقّق نشده است تا تکلیف به مهمّ هم در آن زمان باشد^۱.

امر دوم: تزامم در واجبات ضمنی

در علم اصول واجب یا مستقل است مانند نماز، و روزه و مانند آنها؛ و یا ضمنی است مانند قرائت و سجده و مانند آن؛ همینطور واجب مستقل تقسیم به نفسی و غیری می شود. مراد از واجب ضمنی در این بحث، اعمّ از ضمنی و مستقل غیری است. بحث در این است که در واجب ضمنی هم تزامم هست؟ مثلاً شخصی می خواهد نماز بخواند اما قدرت بر یکی از رکوع و سجده دارد، یا مثلاً اگر قیام کند قدرت بر قرائت ندارد (در حال ایستاده نمی تواند قرائت کند)، یا مثلاً قدرت بر یک قیام دارد یا در رکعت اول یا در رکعت دوم؛ که این مثال ها در واجب ضمنی است. مثال دیگر اینکه کسی قدرت بر وضو و تطهیر لباس برای نماز، هر دو باهم ندارد. یعنی اگر آب را در یکی از آنها مصرف کند، قدرت بر دیگری ندارد. و یا مثلاً کسی وضو دارد اما بدن و لباسش نجس است، و با صرف آب در تطهیر یکی از آنها، قدرت بر دیگری نیست؛ که این مثال ها در واجب غیری است. آیا این مثال ها،

۱. ظاهراً این هم خروج از بحث تزامم است، زیرا در یک زمان دو تکلیف فعلی نداریم.

تزام است یا به تعارض برمی گردد؟ مرحوم میرزا فائند همانطور که در واجبات مستقل التزامی بود که به تعارض بر نمی گردد، در واجب ضمنی هم التزام هست که به تعارض بر نمی گردد. اما محقق خوئی فائند در واجب ضمنی دائماً التزام به تعارض برمی گردد.

عدم وجود التزام در واجبات ضمنیه

محقق خوئی با توجه به دو مقدمه فرموده اند در واجبات ضمنیه، التزام دائماً به تعارض برمی گردد:

الف. واجب ضمنی یک اصطلاح است نه اینکه حقیقه وجوبی باشد و واجبی باشد! یعنی تحلیل عقلی یک واجب است. مثلاً وجوب به نماز تعلق گرفته است که تحلیل می شود به وجوب های ضمنی، که مثلاً ده وجوب ضمنی هست. اگر دقت شود یک وجوب بیشتر نیست که آن هم به مجموع تعلق گرفته است (یعنی شارع یک طلب بیشتر ندارد)، اما عقل ما این طلب واحد را به ده جزء تحلیل می کند. مانند مدلول تضمنی و مطابقی در منطق، که دلالت تضمنی تحلیلی است. مثلاً لفظ انسان سه مدلول حیوان و ناطق و انسان ندارد بلکه یک مدلول هست که عقل ما تحلیلش می کند به دو مدلول، که به آنها مدلول تضمنی گفته می شود. لذا اگر قدرت بر ایجاد ده جزء یا حتی یک جزء نباشد، تکلیف ساقط است. زیرا قدرت شرط فعلیت تکلیف است. لذا وقتی قدرت بر رکوع نیست معنی ندارد تکلیف به مجموعه ده جزئی که یکی از آنها رکوع است، بشود. تفاوتی هم ندارد که جزء غیر مقدور، معین باشد مثلاً رکوع رکعت اول باشد، و یا نامعین باشد مثلاً فقط در یک رکعت می تواند رکوع کند. لذا این قاعده اولیه هست که اگر بر مرکبی تماماً یا بعضاً و معیناً یا غیرمعیناً، قدرت نباشد آن تکلیف ساقط می شود. پس اگر تکلیفی باشد قطعاً تکلیف جدیدی خواهد بود. یعنی شخصی که قادر بر رکوع نیست مکلف به تکلیف جدیدی به نماز بدون رکوع می شود. البته تکلیف جدید نیاز به دلیل دارد، که در نماز، فقهاء قائل به وجود چنین دلیل هستند. این مقدمه واضح است.

ب. مقدمه بعد اینکه برخی خطابات بیان شرطیت یا جرئیت دارند، مثلاً «لا صلاة الا بطهور»، و یا «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب». این خطابات مبین شرط و جزء هستند، که اطلاق دارند یعنی هم شامل عاجز و هم شامل قادر می شوند. زیرا با وجود اینکه تکلیف عاجز قبیح است، اما می شود شرط صحت نماز حتی از عاجز، طهارت باشد! نهایتاً تکلیف از عاجز از طهارت، ساقط می شود. یعنی دلیل وجوب نماز با طهارت، شامل عاجز نیست

زیرا تکلیف عاجز قبیح است. اما اینکه ادله شرطیت هم شامل عاجز شوند، قبحی ندارد. پس مقتضای ادله شرائط و موانع اطلاق دارد و شامل عاجز و قادر می شود.

ج ۹ ۹۴/۰۶/۲۹

دو مقدمه محقق خوئی فرمودند که اول اینکه در واجب ضمنی فقط یک وجوب به مجموعه هست. و دوم اینکه با عجز از یک جزء یا تمام اجزاء، امر به مرکب ساقط می شود. مقدمه سوم هم در ضمن مقدمه دوم بیان شد که دلیل شرطیت یا جزئیت می تواند شامل عاجز هم بشود. یعنی مثلاً فاتحه جزء نماز است اما اگر عاجز بود نماز ساقط است.

نتیجه این مقدمات در ضمن یک مثال این می شود که مثلاً مکلفی فقط قدرت بر رکوع یا سجود دارد. یعنی با اتیان یکی، قدرت بر دیگری ندارد. چنین شخصی طبق مقدمه اول تکلیف به مجموع از وی ساقط است یعنی مکلف به نماز ده جزئی نیست. از خارج می دانیم و دلیل داریم که نماز با عجز از هر جزء یا شرطش، تکلیف به ما بقی هست. یعنی قاعده میسور در نماز مورد قبول است و فقهاء نوعاً در نماز این قاعده را قبول دارند. تکلیف به لحاظ عالم ثبوت از سه صورت خارج نیست. یا مکلف به نماز بدون سجده است. یا به نماز با سجده بدون رکوع. و یا به جامع بین نماز با رکوع یا با سجود. محقق خوئی فرموده اند با رجوع به دلیل جزئیت رکوع و سجود، اگر یکی از آنها اطلاق داشته باشد یعنی شامل عاجز هم بشود، و دیگری اطلاق نداشته باشد، اخذ به دلیل مطلق می شود. مثلاً اگر اطلاق در دلیل رکوع باشد و در دلیل سجود نباشد، فتوای به نماز با رکوع داده می شود. اگر هم بالعکس باشد فتوای به نماز با سجود داده می شود. اگر هر دو دلیل مطلق باشند یا هیچیک اطلاق نداشته باشند، نتیجه تعارض و تساقط می شود. نوبت به اصل عملی می رسد، که در مانند نماز چون خارجاً علم به عدم سقوط نماز هست، علم اجمالی سه طرف دارد. برائت از وجوب نماز با رکوع و وجوب نماز با سجود جاری شده و تخییر بین نماز با رکوع و سجده می شود. یعنی برائت از تعیین که همان اکثر است جاری می شود.

این فرمایش محقق خوئی است که در واجبات ضمنیه دائماً تراحم را به تعارض برمی گردانند. یعنی احکام تعارض جاری می شود که اگر اطلاق در یک طرف باشد به آن اخذ می شود و اگر در دو طرف باشد یا در هیچیک نباشد، نوبت به اصل عمل می رسد.

فرمایش ایشان را قبول داریم که باید به دلیل جزئیت و شرطیت رجوع شود. و قبول داریم که اگر یک دلیل اطلاق داشت به آن اخذ می شود. اما اگر اطلاقی نباشد قبل از اصل عملی باید کار دیگری کرد. در دو مورد به اصل عملی مراجعه نمی شود. اول اینکه اگر یکی از دو دلیل دارای اهمیت باشد. مثلاً حجّ از واجبات است که نسبت به جواب سلام که واجب دیگری است، اهمّ است. هیمنطور در واجبات ضمنیه هم اهمّ هست. از ادله استفاده می شود که برخی اجزاء اهمّ هستند مثلاً رکوع از قرائت مهمّتر است. لذا باید جزء اهمّ اتیان شود. مثلاً یکی از اجزای نماز قیام در حال قرائت است. اما با قیام، قدرت با قرائت ندارد، در این صورت امر دائر بین نماز قائماً با بدون قرائت، و بین نماز با قرائت بدون قیام، است. طبق نظر محقق خوئی باید مخیر باشیم. اما اگر گفتیم یکی اهمیت بیشتری دارد مثلاً در ذهن عرف، قیام از حالات قرائت است. چون یکی از حالات دیگری است خود قرائت اهمّ از قیام است. لذا نوبت به اصل عملی نمی رسد بلکه باید نماز با قرائت نشسته بخواند. به عبارت دیگر این مورد از باب تراحم خارج است چون یک تکلیف هست، اما احکام تراحم در این مورد هم جاری است. زیرا دلیل بر وجوب نماز ده جزئی، قطعاً ساقط شده است زیرا عاجز از نماز ده جزئی است. اما علم به تکلیف جدید داریم به چه تکلیف شده است؟ به نماز مقدور یعنی نماز نه جزئی. یعنی از ده جزء باید یک جزء حذف شود، این جزء متعین نیست زیرا خصوص قیام، غیر مقدور نیست و خصوص قرائت غیر مقدور نیست. بلکه احدهما غیر مقدور است. فهم عرفی در جزئی که باید حذف شود آیا اختیار است؟ یا حذف چیزی که اهمیت کمتری دارد؟ فهم عرفی حذف چیزی است که اهمیت کمتری دارد. این فهم عرفی در ظهورات تأثیر دارد که شارع هم باید در خطابات خود، این فهم عرفی را لحاظ نماید. در موالی عرفیه هم باید جزء اهمّ اتیان شود مثلاً مولی گفته آبگوشت بپاورد، اما با خرید نخود قدرت بر خرید ربّ ندارد، در این صورت فهم عرفی این است که باید نخود بخرد.

مورد دوم که قبل اصلی است، در جایی است که دو جزء مساوی است اما تقدّم زمانی دارد. مثلاً قدرت بر قیام در هر دو رکعت ندارد. ترجیحی بین قیام رکعت اول و دوم نیست. اما زمان قیام رکعت اول، اسبق است. در این مورد هم باید نماز را در رکعت اول قائماً و در رکعت بعد جالساً بخواند. زیرا دلیل بر وجوب ما بقی این است که اتیان به مقدور شود، و در قیام رکعت اول قدرت هست حتی اگر در رکعت دوم قائماً بخواند. به عبارت دیگر رکعت دوم کاری به رکعت اول ندارد. در رکعت اول قدرت بر قیام هست ولو رکعت دوم را قائماً بخواند. بلکه اکنون که رکعت اول خوانده نشده است قیام رکعت دوم هم مقدور است اما حفظ قدرت لازم نیست.

بله اگر اهمّ یا اسبق نباشد، رجوع به اصل عملی می رسد.

الفصل السادس: لا يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه.

فصل ششم در این است که امر فرضاً می داند که شرط امر منتفی است آیا می تواند امر کند یا خیر؟

تحرير محل النزاع: أن المعلوم انتفاء شرطه هو المجعول لا الجعل و التشريع.

المراحل الثلاثة في الحكم:

اگر در ذهن شما باشد گفتیم که حکم سه مرحله دارد لذا امر و تکلیف و ایجاب هم سه مرحله دارد:

مرحله اول: تشريع یا عملية الجعل.

مرحله دوم: جعل است که از آن تعبیر می شود به حکم کلی.

مرحله سوم: مرحله مجعول است که عبارت است آن حکم جزئی فعلی.

آمر علم دارد به انتفاء شرط این شرط، شرط جعل است یا تشريع یا مجعول؟

مراد شرط مجعول است نه شرط تشريع و جعل. چرا که با نبود شرط تشريع و جعل مشخص است که امر معدوم است. انما الکلام در این است که شرط مجعول منتفی است و امر علم به این إنتفاء دارد یعنی علم دارد که شرط موجود نمی باشد و موجود هم نمی شود آیا می تواند امر کند یا خیر؟

الموارد التي يكون شرط الجعل معدوما:

جایی که شرط مجعول منتفی است و موجود هم نخواهد شد دو مورد و مثال دارد:

^۱ یکشنبه ۹۴/۷/۵. از اینجا به بعد به تقریر حقیر می باشد.

مورد اول: تحقق شرط در خارج عقلا محال است مثل اجتماع ضدین که عقلا محال است آیا مولا می تواند امر کند اذا اجتمع الضدان فله التصديق؟

شرط مجعول یعنی وجوب فعل که در مثال ما اجتماع ضدین است که عقلا تحقق آن در خارج محال است.

آیا این ایجاب و تکلیف و امر معقول است یا خیر؟ ممکن است یا خیر؟

مورد دوم: شرط عقلا محال است اما عاداتا محال است یعنی استحاله عادی دارد نه عقلی. مثل اینکه مولا امر می کند: «من اكل انجاسته فله التصديق».

این کار کاری است که طبع انسان از آن متنفر است مگر اینکه دیوانه ی فاقد تمیز باشد که آن هم تکلیف ندارد.

آیا در این مورد هم می تواند امر کند یا امر و تکلیف در اینجا محال است؟

حل النزاع: متوقف على الأنظار في حقيقة الطلب و الأمر.

در جواب این سوال باید برگردیم به حقیقت طلب و امر و تکلیف و ایجاب.

الانظار فيها:

دو نظر است:

المعنى الأول: البعث بداعى الإيجاد و الإنبعث.

معنای اول: حقیقت تکلیف بعث است به داعی ایجاد. ما اگر کسی را بعث کنیم بر ایجاد یک عمل به داعی وجود آن فعل در خارج می باشد. من وقتی تکلیف به صلاة می کنم من او را بعث کردم به صلاة به داعی این که این فعل در خارج محقق شود.

بعضی ها گفته اند که حقیقت امر و تکلیف و طلب این است.

فی الشرط المستحیل تحققه عقلا: ان الأمر و الإيجاب و الطلب نحوه محال عقلا لاستحالة الانبعاث.

با توجه این معنی آن مورد اول که شرط عقلا منتفی بود، عقلا محال است که امر کنم به تصدق و داعی من ایجاد این تصدق باشد عند اجتماع ضدین. امکان ندارد که من کسی را بعث کنم به این تصدق چرا که یقین دارم به عدم این عمل.

فی الشرط المستحیل تحققه عادتا لا عقلا: عند احتمال التحقق يمكن الأمر به.

اما قسم دوم که می دانم در خارج محقق نمی شود اما احتمال هم می دهم که شاید اتفاقا در خارج اتفاق بیفتد در اینجا امر ممکن است. لذا بعث می کنم اکل النجاسة را به تصدق عند الاکل.

اما اگر در اینجا هم احتمال تحقق ندهد باز امر ممکن نمی باشد.

المعنى الثانى: حقيقته البعث بائى داعى و ان لم يكن ايجاده فى الخارج.

اما اگر امر و ايجاب و تکلیف را به گونه ی دیگر معنا کردیم بلکه گفتیم که امر و طلب، بعث و طلب نسبت به شیئی باشد به هر داعی که باشد و لو ایجاد مأمور در خارج نباشد. مثل مولایی که به عبدش می گوید که برو آب بیار و فقط می خواهد عبد را امتحان کند.

فى كلا القسمين يمكن الأمر.

اگر امر را اینطور معنا کردیم یعنی «البعث و التحریک الی شیء بائى داعی کان»، در ما نحن فیه خود این انشاء طلب می باشد حقیقتا که در هر دو مورد ممکن است که مولا امر کند به آن فعل که عقلا یا عادتا شرط آن محقق نمی شود و غرض آن یک نکته ای دیگر غیر از ایجاد مأمور به می باشد یعنی در خود این تحریک مصلحت می باشد لذا مولا امر می کند یعنی وقتی خود امر مصلحت دارد به آن بعث و امر می کند.

پس تمام مطلب در این است که حقیقت این طلب و امر و تکلیف چه می باشد؟ که اگر اولی باشد در مورد دوم با وجود احتمال تحقق امر ممکن است و در معنای دوم در هر دو صورت ممکن است.

بله ما تارة امر می کنیم اما به داعی غیر ایجاد مأمور به می باشد مثل اینکه به کسی می گوئیم راه برو و می خواهیم به شخص بفهمانیم که قدرت بر راه رفتن ندارد که در اینجا حقیقت این امر، اخبار به عدم قدرت از مشی است که طلب و بعث نمی باشد و از بحث خارج است اما در اینجا منظور این است که به او می گوئیم که آب بیاور، به داعی اختبار او.

لذا مثال تعجیز و اختبار با هم فرق می کند.

بحث در جایی است که مسئله به گونه ای باشد که نباید طلب، امر را از طلب و بعث بودن خارج کند.

المختار: المعنى، المعنى الثانى عند العرف فعلیه يمكن الأمر نحو المأمور التى يكون شرطه منتفياً.

این به دست ما است که چطور معنایش کنیم اما طلب و بعث و تکلیف و ایجاب با توجه به معنای عرفی که دارند معنایش دومی است، نه اولی.

شاهد مثالش یکی امر به داعی اختبار است که عنوان طلب و امر بر آن طلب صدق می کند یا جایی که مولا یقین دارد که اگر امر کند، عبد معصیت می کند باز طلب و امر و تکلیف و ایجاب حقیقتاً صدق می کند.^۱

پس داعی من قطعاً ایجاد مأمور در خارج نمی باشد چون فرضاً یقین داریم که عبد آن را انجام نمی دهد، بلکه هدف من این است که در مجازات او دارای توجیه باشم یعنی مجازات او موجه باشد عقلاً یا عقلاً بنا بر هر حسن و قبحی که قبول کردیم.

اما در ما نحن فیه اگر مولایی گفت: اذا اجتمع الضدان فتصدق باید در این بعث مصلحتی باشد، حال مصلحت چیست این دائر مدار این است که مصلحت در این امر

^۱ این یکی از دلائلی است که می گوئیم که تکلیف عاصی را هم می گیرد.

چه باشد. پس فقط مصلحتی باشد، کفایت می کند الا اینکه مصلحتی در کار نباشد که در این صورت امر و طلب هم ممکن نمی باشد.

نزاعی است که آیا شخص ناسی و غافل و جاهل مرکب تکلیف دارد یا خیر؟ مشهور قائلند که تکلیف در مورد اینها فعلی نمی باشد بعضی غیر مشهور گفته اند: حرمت شرب خمر فعلی می باشد و لکن منجز نمی باشد آنها که می گویند فعلی نمی باشد می گویند که امر ناسی و تکلیف او لغو می باشد چرا که انبعاث در او صورت نمی گیرد.

جواب داده شده است که کافی است که در خود این بعث حکمت و مصلحتی باشد و لو مکلف منبعث نشود چرا که وقتی خطاب وسیع و شایع و قانونی می باشد، لازم است که از اول ضیق وضع شود و اثرش این است که باعث التفات بیشتر می شود. لذا مرحوم صدر قائل هستند که تکلیف در مورد ناسی و غافل و جاهل مرکب فعلی است و لکن منجز نمی باشد.^۱

این را هم باید توجه کرد که و لو اثبات شود که مصلحتی در کار نمی باشد این موجب استحاله نمی شود یعنی می شود فرض وقوع غیر محال کرد، بلکه امکان دارد اما واقع نمی شود.

تا الان بحث ثبوتی بود اما در شریعت داریم که در حالیکه یقین دارد به انتفاء شرط امری صادر شده باشد یا خیر؟ ظاهراً ما در شریعت چنین تکلیفی نداریم.

هذا تمام الکلام فی فصل السادس.

^۱ این اختلاف مبتنی بر این اختلاف در معنای طلب نمی باشد چرا که اگر منشاء آن این اختلاف بود دیگر امر به ناسی لغو نمی شد بلکه غیر ممکن می شد و فرق است بین لغویت و قبح با غیر ممکن بودن. ضمن اینکه اصلاً مشخص نمی باشد که مشهور چه تعریفی را از حقیقت طلب می کرده اند شاید در عین اینکه قائل به فعلیت در مورد ناسی نمی باشند در عین حال معنای دوم از طلب را قائل شده باشند.

الفصل السابع: فی تعلق الامر بالطبیعة او الافراد.

در این فصل بحث می شود که امر تعلق می گیرد به خود طبیعت یا افراد طبیعت. این مسئله مسئله قدیمی است اما نمی دانیم دقیقا در چند قرن پیش طرح شده است اما جدید نمی باشد.

در اصولیین قدیم گروهی می گفتند که تعلق می گیرد به طبیعت و بعضی می گفته اند که تعقل می گیرد به افراد طبیعت .

ما معنی تعلق الامر بهما:

در بین متأخرین اهمیت این سوال از بین رفته است و دو سوال دیگر پیش آمده است که اگر این دو سوال مشخص شود جواب آن سوال متأخرین هم مشخص می شود. این دو سوال این است:

اول: معنای اینکه امر تعقل می گیرد به طبیعت یا افراد طبیعت یعنی چه؟

دوم: ثمره ی این بحث است که آیا ثمره علمی دارد فقط یا خیر ثمره عملی هم دارد که در یک مسئله فقهی یا اصولی بتوان از آن استفاده کرد؟

ما وارد بحث تفصیل و توضیح سوال اول می شویم که در اثناء ثمره نزاع هم مشخص می شود .

مرحوم صدر در تفسیر این سوال و مسئله چهار بیان دارند که بیان اخیر مال خود ایشان است . ما تفاسیر را از کلام ایشان نقل می کنیم نه کسانی که ایشان به آنها نسبت داده است.^۲

^۱ دوشنبه ۹۴/۷/۶.

^۲ بحوث ج ۲ ص ۴۰۱ به بعد.

التفسير الاول: معنا تعلق الامر بالطبیعی أن التخییر عقلی و معنا تعلقه بالافراد أن التخییر شرعی.

تفسیر اول که قائل آن مشخص نمی باشد ما می دانیم که واجبات شرعیه افراد مختلفی دارد مکلف باید یکی از افراد را انجام دهد اما کدام افراد؟ به دست خود مکلف است مثل نماز ظهر که بر ما واجب است که از ظهر تا غروب می توانیم انجام دهیم و افراد زیادی دارد این نماز که بر من مکلف واجب است در امثال آن کافی است که یکی را ایجاد کنم.

یا در روزه شهر رمضان که به عدد هر روز ما تکلیفی جداگانه داریم . حقیقت روزه عبارت است امساک از طلوع شمس تا غروب شمس که هر مکانی برای خودش غروب و طلوعی دارد . خوب بر من امساک بین کدام غروب و طلوع واجب است؟ طلوع و غروب قم؟ طلوع و غروب نجف؟ به دست من مکلف است اما هر کدام را انتخاب کردم باید در همان شهر باشم نمی شود که در قم باشم و بین زمان طلوع و غروب نجف امساک کنم. بله می توانم بین طلوع و غروب دو شهر امساک داشته باشم مثلاً طلوع خورشید در نجف باشم و بعد حرکت کنم به سمت مشهد و به غروب آنجا افطار کنم. در بقیه امثله هم اینطور می باشد .

پس واجبات افرادی دارند که مکلف مخیر است بین هر کدام.

سوال: این تخیر عقلی است یا شرعی؟

بعضی گفته اند که عقلی است به خاطر اینکه تکلیف تعقل گرفته است به طبیعی صلاة و عقل می گوید که طبیعی در خارج حاصل می شود به وجود هر فردی. این به اختیار شماست. و شارع هم چیزی نگفته است.

کسانی که قائلند تکلیف تعلق گرفته است به افراد گفته اند تخیر شرعی است. یعنی درست است که مولا تکلیف کرده است به نماز ظهر اما این امر به عدد افراد منحل می شود اما این تعلق تکلیف این خصوصیت را دارد که علی البدل است و مشروط است

یعنی این فرد را باید امثال کنی اگر افراد دیگر را ترک کنی. همان تفسیری که در واجب تخییری داریم.

خوب این تخییر شرعی است چرا که خود شارع به تعداد افراد طبیعی امر کرده است.

اینکه گفته اند که امر تعلق گرفته است به طبیعی یا افراد بسته به این است که ما تخییر را عقلی بگیریم یا شرعی. اگر عقلی باشد به طبیعت تعلق گرفته است و هر که گفت که این تخییر شرعی است مشخص می شود که امر به افراد تعلق گرفته است.

مناقشة: أن الوجدان يحكم بوحدة التكليف على كل مكلف.

اگر این بیان مراد قائلین باشد یعنی سوال این باشد که امر تعلق به افراد گرفته است که تخییر شرعی باشد یا خیر امر به طبیعت تعلق گرفته است که که تخییر عقلی شود؟ اگر سوال این باشد که این وجدانی ماست که امر به افراد تعلق نگرفته است و ما یک تکلیف بیشتر نداریم نه اینکه هزاران تکلیف داشته باشیم که به صلاة ظهر تعلق گرفته است وجدانا. و بعد یک محذوری هم برای جایی که تعلق به افراد گرفته باشد، پیدا می شود و آن اینکه اگر هیچ یک از افراد را امثال نکند، به عدد افراد معصیت کرده است و کسی این را نگفته است. حتی اگر تعلق تکلیف به نحو علی البدل باشد معنایش این است که وجوب هر کدام مشروط است که با توجه به عدم امثال یکی از افراد شرط همه فعلی شده و به عدد افراد تکلیف مخالفت مولا کرده است.

این گذشته از اشکالی است که ما اصلا این نحوه تفسیر از واجب تخییری را قبول نکردیم یعنی وجوب تکالیف علی البدل باشد اما گذشته از این اشکال و با قبول این مبنا، این اشکال وجدانی هنوز سر جای خود باقی است.

التفسير الثاني للميرزا: حقيقة ان الوجود هل يعرض على الماهية الشخصية أو النوعية؟

تفسیر دوم از مرحوم میرزای نائینی است.

ایشان از یک مسئله ی فلسفی استفاده کرده اند. در فلسفه گفته شده ست وجود عارض بر ماهیت است یعنی وجود از هر ماهیتی بیرون می باشد جزء مقوم هیچ ماهیتی نمی تواند باشد یعنی ماهیت در درون خودش از وجود خالی است و هیچ ماهیتی نمی باشد که وجود جزء آن باشد.

بعد گفته شده است که آن ماهیتی که با وجود متحد می شود این ماهیت شخصیه است یا نوعیه. مثلاً زید ماهیتی دارد و وجودی دارد و این وجود خارج از ماهیت زید است و بر ماهیت عارض شده است. این ماهیت معروض وجود، ماهیت شخصیه است؟ یا ماهیت نوعیه و همان طبیعی است که مشترک بین تمام افراد است و این وجودات متکثره است که بر ماهیت واحده عارض شده است؟

مرحوم میرزا گفته اند که بعضی این بیان را دارند که وجود عارض می شود بر ماهیت شخصیه و بعضی گفته اند عارض می شود بر ماهیت نوعیه یعنی همان طبیعی می باشد.^۱

حرف کسانی که قائلند که وجود تعلق گرفته است به ماهیت شخصیه اینها گفته اند که امر تعلق می گیرد به ماهیت شخصیه که ما به عدد ماهیات شخصیه امر داریم و امر تعلق گرفته است به افراد.

اما کسانی که گفته اند وجود عارض می شود به ماهیت نوعیه خوب ما یک ماهیت بیشتر نداریم که امر به آن تعلق گرفته است که همان تعلق امر به طبیعی است.

بعد ایشان در اینجا ثمره ای را ذکر کرده اند و گفته اند که اگر به طبیعی تعلق گیرد در مسئله اجتماع باید جوازی شویم چرا که یک شیء نمی تواند که هم متعلق امر باشد و هم متعلق نهی اما اگر فرد تعلق گیرد باید امتناعی شویم.

^۱ ماهیت نوعیه داخل در ماهیت شخصیه است اما بحث در این است که وجود بر کدام عارض می شود.

مناقشة: الكلام الكلام و هو حكم الوجدان بتكليف واحد سواء كان المعروض، الماهية الشخصية او النوعية.

بر این فرمایش اشکالات زیادی است که یکی از اشکالات که خود مرحوم صدر فرموده اند این است که تلازمی در کار نمی باشد.

اگر این تفسیر را قبول کردیم این اشکال قبلی هم اینجا وارد می شود که وجدانا ما یک تکلیف بیشتر نداریم و اما تفسیر ایشان فکر نمی کنم درست باشد چرا که من در ذهن و یاد ندارم که گروهی یا شخصی از فلاسفه ماهیت شخصیه برای افراد قائل باشد این بیشتر به کلام اصولیین شبیه است تا فلاسفه.

بعید می دانم کسی به این مسئله نظر داشته باشد چرا که اصلا فیلسوفان این کلام را نگفته اند که این مسئله مبتنی بر این مسئله اصولی باشد.

التفسير الثالث: متوقف على القول بوجود الماهية في الخارج او وجود افراد فقط.

تفسیر سوم تفسیری است از محقق اصفهانی که ایشان گفته اند که این نزاع ریشه آن در یک مسئله فلسفی است و آن مسئله فلسفی این است که آیا طبیعی در خارج موجود است یا خیر در خارج حقیقتاً موجود نمی باشد بلکه آن چه موجود است فرد طبیعی است نه خود طبیعت و ماهیت. سواء اینکه این ماهیت اعتباری باشد یا موهوم باشد.

ما در خارج انسان و شجر و حجر نداریم بلکه فرد الانسان و الشجر و الحجر داریم.

کسانیکه می گویند طبیعی در خارج موجود است گفته اند که امر تعلق گرفته است به طبیعی چرا که فردی نسبت به فرد دیگر تفاوتی ندارد و علی البدل هم نکته ای ندارد لذا امر به افراد موونه زائد می خواهد. لذا شارع از ما خواسته است که طبیعی را در خارج ایجاد کنیم که به یک فرد ایجاد می شود اما کسانی که قائلند که طبیعی در خارج موجود

نمی باشد باید شارع امر کند به فرد چرا که طبیعی در خارج معدوم است و نمی تواند موجود شود لذا امر به آن نمی تواند تعقل بگیرد.

وزان طبیعی به فرد وزان مفهوم به مصداق است که مفهوم در خارج ایجاد نمی شود بلکه فرد آن ایجاد می شود.

مناقشة: كفاية وجود الطبيعي في الخارج عند ذهن العرف، لتعلق التكليف عليه.

این تفسیر نکات مختلف آن جای بحث دارد اما اشاره کنم به یکی از اشکالات آن و آن اینکه در فلسفه طبیعی موجود نمی باشد اما در ذهن عرف طبیعی موجود است و برای تعلق امر، همین ذهنیت عرفی کفایت می کند و لو مولا فیلسوف هم باشد باز با نظام عرفی با مردم ارتباط برخورد می کند و اگر بخواهد به بیان دقی غیر عرفی صحبت کند، مخاطبی نخواهد داشت.

لذا وقتی طبیعی در خارج موجود باشد شارع امر می کند به آن طبیعی در نزد عرف. این مسئله آنقدر در نظر عرف واضح است که حتی مشائیین از فلاسفه هم قائل هستند به وجود طبیعی در خارج اما متکثر به کثرت افراد که این طبیعی نوعیه است و اصلا طبیعی شخصیه در نظر تمام فلاسفه نداریم.

التفسير الرابع: ان منشأها اختلاف في ان الامر تعلق بالعوارض المشخصة عند العرف او لا.

تفسیر چهارم از مرحوم صدر می باشد قبل از ورود به تفسیر مقدمه ای ذکر شود در روشن شدن بیان ایشان.

مقدمة: ان تشخیص الافراد بالوجود او العوارض.

بحثی بوده است که آیا کلی طبیعی در خارج موجود می باشد یا خیر در خارج موجود نمی باشد.

در فلسفه مشاء قائل بودن که کلی موجود است در ضمن فرد یعنی هر فردی علاوه بر این که فرد است طبیعی هم است. هر کلی طبیعی موجود است در ضمن فرد. مثلاً وجود زید هم وجود زید است و هم وجود انسان و بقیه افراد انسان هم همینطور می باشد.

اینها قائل بودند که طبیعی حقیقتاً در ضمن فرد موجود است.

سوال: اگر طبیعی در ضمن افراد موجود است این طبیعی واحد است خوب این تشخیصات افراد از کجا آمده است؟ چطور زید یک فرد انسان است و عمرو فرد دیگر انسان است؟

انظار فی المسئلة:

دو جواب داده شده است:

قول الفارابی و المتعالية: ان المشخص هو الوجود.

جواب اول از فارابی: ایشان قائل بودند که تشخیص این افراد دائماً به وجود است یعنی وقت یک طبیعی با وجود متحد شد، طبیعی متشخص می شود بخاطر اتحادش با این وجود اگر عمرو و زید متشخص است بخاطر تشخیص امری است که این ذات با آن امر متحد شده است که آن امر وجود می باشد.

پس تشخیص وجود ذاتی است و ذاتش عین تشخیص است و اینطور نمی باشد که تشخیصش از حقیقت وجود خارج باشد.

اگر در زید مثلاً نگاه کنید ما سه چیز داریم: ذات و ماهیت، وجود، اعراض این موجود مثل کم و کیف و متی و این و وضع و ...

در ما نحن فیه زید و عمرو و بکر و خالد در ماهیت یکسان می باشند که این ماهیت مشترک است بین تمام افراد انسانی. اما این تشخیص ماهیت از کجا آمده است؟ از اتحاد این ماهیت با سه وجود متشخص آمده است و شده اند شخص.

این نظریه فارابی بوده است. که در نظر ایشان تشخیص از وجود آمده است. فارابی از مشائیین می باشد. که همه مشائیین بخلاف اشراقیین اصالة الوجودی بودند.

سائر المشائیین: ان مشخص الماهية هي العوارض.

جواب دوم از سائر مشائیین است: ایشان گفته اند که تشخیص از عوارض است نه از وجود اگر این ماهیت زید شخصی است و ماهیت عمرو شخص دیگری است بخاطر عوارض آنها است بخاطر کم و کیف و وضع و ... مختلف آنهاست نه وجود آنها.

لذا هر فردی را در نظر بگیرید سه چیز را داریم یکی ماهیت که بین تمام افراد مشترک است و یکی وجود و یکی هم عوارض. بحث این بود که این تشخیص افراد به وجود است یا به عوارض چرا که خود ماهیت بخاطر وحدتش بین افراد، تشخیص ندارد. در فلسفه مشاء وجودات افراد بسیط هستند و تباین به تمام ذات دارند منتها خصوصیت وجود این است که تباین آنها قابل درک ذهن ما نمی باشد بلکه یک عرضی دارد که همان مفهوم وجود است و بین تمام وجودات مشترک است بخلاف ذات وجودات که تباین کلی دارند.

بعد در حکمت متعالیه نظر فارابی را قبول کردند و علماء اصول هم نظر ایشان را قبول کردند که تشخیص هر فرد و ماهیت به وجود است و ماهیت موجب تشخیص نمی شود لذا اگر زید و عمرو وجودشان را از آنها بگیرند هیچ تمایزی و تشخیصی ندارند. و لو به تمام عوارض در نظر بگیرید.

ذی المقدمة فی بیان الصدر: ان الشخص فی الحقيقة للوجود و لكن عند العرف بالعوارض التي ان كان تعلق الامر بها فالامر تعلق بالافراد و الا فلا.

اما بیان مرحوم صدر: مرحوم صدر این واضح است که تشخیص افراد ماهیت به وجود است و لکن در ذهن عرف تشخیص به عوارض است یعنی آنکه باعث شده است

زید غیر از عمرو باشد عوارض اوست نه وجود و الا در نظر عرف وجود هم امر مشترکی است مثل ماهیت.

اجزاء الاشیاء:

ایشان می فرمایند ما در اینجا یک طبیعت و یک فرد و یک حصه داریم.

الطبیعة: الماهية المشتركة.

طبیعت که عبارت باشد از ذات و ماهیت که در خارج و ذهن می تواند موجود باشد و می تواند در هیچ کدام موجود نباشد.

الفرد: مجموع الماهية و الوجود و العوارض.

فرد در نظر ایشان عبارت است از مجموعه آن سه امر ماهیت و وجود و عوارض. و در نظر عرف تشخیص به عوارض است.

الحصه: الماهية المتحدة مع العوارض و الوجود.

حصه: این ذاتی است که متحد شده است با عوارض و وجود که حصه ای از افراد ماهیت انسان است.

در فرد عوارض داخل است نه در حصه.

ایشان می فرمایند که نزاع بین قوم این بوده است که تحت امر طبیعت است یا فرد که مرکب از سه جزء است: ذات و وجود و عوارض.

«صل» در کلام مولا، ایجاد طبیعی صلاة است یا ایجاد فردی از صلاة است که در فرد عوارض داخل و در ماهیت عوارض خارج است.

نتیجه اش هم این است که اگر ما گفتیم امر تعلق می گیرد به طبیعی صلاة در دار غصبی، این «کون فی الدار» دیگر تحت طلب نرفته است لذا اجتماع امر و نهی در اینجا مشکلی ندارد اما اگر گفتیم که امر تعلق گرفته است به فرد، عوارض در فرد داخل است وقتی عوارض داخل باشد، لذا «کون در این مکان» هم مأمور به است و هم منهی عنه که از صغریات امر و نهی می شود و باید قائل به امتناع شد.

ایشان می فرمایند که بعید نمی باشد که مراد اینها این بوده است. یعنی ذات می رود تحت امر - که عوارض تحت امر نمی رود - یا فرد است که تحت امر رفته است؟ اگر بگوییم طبیعت تحت امر رفته است، اگر بتوانیم که صلاتی را ایجاد کنیم که عوارض نداشته باشد، ما امثال امر مولا را کرده ایم اما اگر فرد تحت امر رفته باشد، ما دیگر با صلاة بدون عوارض امثال امر مولا نکرده ایم چرا که بخشی از مأمور به را امثال کرده ایم نه همه را زیرا عوارض هم جزء مأمور به است.

مختار الصدر رحمته الله: ان الامر تعلق بالطبیعة لأن الوجدان يحکم بأن الملائک یكون فی الطبیعی لا العوارض.

جواب این است که امر تعلق به طبیعی پیدا کرده است چرا که ملاک در طبیعی صلاة است و طبیعی صلاة است که دخل در ملاک دارد و این عوارض دخیل در ملاک نمی باشند.

یعنی عمق بحث اینها به این بر می گردد که آیا عوارض هم داخل در حکم می باشند یا خیر؟ که اگر دخیل باشند، امر به فرد تعلق گرفته است و اگر دخیل نباشد، امر به طبیعی تعلق گرفته است.

وجدان ما این است که عوارض داخل در ملاک نمی باشد و لو عرف این را دخیل بدانند در اینجا دیگر عرف ملاک ما نمی باشد. و الا ثبوتاً مشکلی ندارد که ملاک به ماهیت با نسبت اضافیه به عوارض و تقید - نه قید -، تعلق گیرد.

اینکه عنل ملاک دارد با اینکه عوارض آنا با هم تفاوت درد این مشخص می شود که عوارض دخیل در ملاک نمی باشند

طبیعی با تحقق وجود ذهنیش امثال نمی شود، چرا که طبیعی در ذهن موجود می شود و لکن آنچه که در ذهن است، فرد نمی باشد چرا که خصوصیت فرد این است که وجودش عینی باشد.

مناقشه:

مناقشه ما به خاطر اختلاف ما با ایشان در معنا کردن این سه عنوان فرد و حصه و شخص می باشد و این برداشت ایشان از کلام حکماء، غلط بوده است و حتی فلاسفه ما هم این را نگفته اند و ایشان تشخص را عین تفرد گرفته است و از بیان ایشان مشخص می شود که شخص را همان فرد می داند.

^۱تفسیر پنجم:

در این تفسیر نقد تفسیر چهارم هم مشخص می شود. مراد من از این تفسیر این نمی باشد که مراد قائلین این بوده است بلکه منظور ما این است که اگر این سوال بخواهد سوال موجه و درستی باشد باید چنی تفسیری شود قبل از ورود دو مقدمه ذکر شود:

مقدمه اول: تعریف طبیعی و فد و مناسبت حصه و شخص.

مراد از طبیعی ذات و ماهیت می باشد می دانید که حکماء این اعتقاد را داشتند که هر موجودی را در عالم اشاره کنید متشکل است از یک ذات و یک وجود لذا موجودی نمی بینید که ماهیت یا وجود نداشته باشد مگر وجود حق تعالی که ماهیتی ندارد. یعنی ماهیتی وراء حقیقت وجود ندارد.

گفته نشود که حکماء می گفته اند که موجودات مصنوعی فاقد ماهیت هستند؟ چرا که فلاسفه نمی گفتند که اینها فاقد ماهیت نمی باشند بلکه می گفتند که اینها یک موجود نمی باشند بلکه مجموعه ای از موجودات کنار هم می باشند که هر یک از آن موجودات ماهیتی دارد. و در ذهن عرف اینها یک ماهیت داشته باشند اما در نظر عقل اینها موجوداتی می باشند که هر یک از آن موجودات ماهیتی دارند اما مجموع این موجودات دیگر ماهیتی جداگانه ندارد.

بعد ر فلسفه مطرح شد که آیا این طبیعی در خارج موجود است یا خیر؟

^۱ چهارشنبه ۹۴/۷/۸.

مشائیین می گفتند که در ضمن فرد موجود است کما اینکه در ضمن تصور ماهیت موجود است اما به وجود ذهنی.

در حکمت متعالیه موجود است به وجود فرد نه در ضمن فرد فرق در ضمن و به در این است که مشائیین قائل بودند که در خارج طبیعی حقیقتاً موجود است و متعالیه می گفتند که بالعرض و بالتجاوز موجود است و آنچه موجود است فرد طبیعی است که انکار وجود حقیقی ماهیت است. نظیر اینکه می گوئیم آب شور است یا نمک شور است. اما مشاء می گفتند که ما می گوئیم ماهیت موجود است مثل این است که بگوئیم نمک شور است.

هیچ ارتباطی این مطلب به اصالة الوجود و ماهیت ندارد. هیچ تاثیری هم ندارد.
فرد:

این طبیعی در خارج متحد^۱ می شود با وجود مثلاً زید را در نظر بگیرید که ذات زید همان طبع و ماهیت انسانی است که متحد شده است با وجود، عمرو را در نظر بگیرید که ماهیت انسان است داتش که اتحاد پیدا کرده است با وجود دیگری و هکذا دیگر افراد انسان.

در اینجا وقتی اتحادی حاصل می شد بین ماهیت و وجود سه چیز حاصل می شود:

طبیعت، وجود، تقید و اضافه این ماهیت به وجود است. این تقید تحلیلی است. و طبیعت و وجود جزء خارجی می باشند که متحد می باشند.

در نظر هر دو این سه چیز وجود دارد با این تفاوت که مشاء می گفت که با این اتحاد ماهیت حقیقتاً موجود می شود و متعالیه می گفت که با این اتحاد اسناد تجویزی وجود به ماهیت درست می شود.

^۱ اتحاد وجود و ماهیت را ما اینطور درک می کنیم چرا که در انسان دو وجود نمی باشد بلکه یک موجود بیشتر نمی باشد و تعدد ماهیت و وحدت وجود یعنی اتحاد.

دقت کنید در اینجا زید فرد است برای ماهیت انسان و طبیعی انسان. ما اگر یادتان باشد در خارج گفتیم ما سه جزء داریم کدام یک از این اجزاء داخل در فرد می باشند هر سه جزء فرد را تشکیل می دهد یا دوتا دوش یا یکی از این سه چیز؟

دقت کنید در اینجا از این سه جزء فقط یک جزئش فرد است آن ماهیت متحد وجود است وجود دیگر جزء فرد نمی باشد و تقید هم دیگر جزء فرد نمی باشد. هیچ کدام از این دو دخیل در فرد نمی باشند که بعدها در علم اصولی اسم این ذاتی که تقید خارج است مرحوم آقا ضیاء گذاشت حصه توأمه که البته این اسم خوب نمی باشد. که قید که خارج است هیچ تقد هم خارج است.

علت اینکه این دو جزء (وجود و تقید) از فرد خارج است، این است که در ماهیت جود و تقید به وجود اخذ نشده است و اگر بخواهد فرد این ماهیت داشته باشد، باید تطابق ماهیتی داشته باشد. لذا فقط ذات زید داخل در فرد است.

خوب فرق فرد باشخص چیست؟

وجود عین تشخیص است وقتی ذات را با ابضافه وجود بما هو وجود در نظر بگیریم می شود فرد و اگر ماهیت را با وجود خاصه زید در نظر بگیرید می شود، شخص. از آن حیث که متحد شده است با وجود بما هو وجود می شود فرد و از حیث اینکه متحد شده است با وجود خاص می شود شخص.

نمی شود فرد باشد و شخص نباشد و بالعکس لذا فرق اعتباری است کما اینکه به اعتبار دیگر می شود این فرد مصداق یعنی زمانیکه نسبت به مفهوم ماهیت بسنجیم.

حصه:

طبیعی را با توجه به خصوصیتی که خارج از ذات طبیعی است، در نظر بگیرند، آن طبیعی می شود حصه

مثل انسان شجاع، عالم

اصولیین این ذات را که متحد با وجود شده است این را گذاشته اند حصه .
چرا که آغا ضیاء اسمش را حصه توأمه گذاشت چرا که حصه توأم با وجود است و
تقید خارج است.

&&&&

هذا تمام الکلام در مقدمه اول.

بنده معتقدم که فیلسوفان این مطالبی که گفته شده است، مرادشان این بوده است
و از مجموع کلام اینها این را فهمیدم و الا مستقلا اینها را بیان نکرده اند.
مقدمه دوم:

در مباحث امر ما گفتیم انشاء و امر حقیقتا طلب است که یک فعل گفتاری اسکه
این فعل خودش طلب است و قتی مولایی به عبدش می گوید صل این فعل گفتاری
حقیقتا طلب است که طلب عبارت است التصدی الامر لحصول الی المطلوب. مثلا
وقتی من حرکت می کنم برای آوردن آب این رفتن می شود، طلب است خود این فعل
گفتاری حقیقتا به حمل شایع حقیقتا طلب است.

خوب مطلوب مولا چیست؟ مثلا می گوید صل قطعا مطلوب مولا صلاة نمی باشد
بلکه ایجاد زید للصلاة است.

خوب وقتی گفتیم مطلوب ایجاد صلاة است خوب مراد مولا ایجاد فرد صلاة یا
کلی صلاة یا شخص صلاة است حصه که نمی باشد چرا که مولا نفرمود: «صل فی
المسجد» بلکه فرمود: «صل».

شخص قطعا مراد نمی باشد و یک صلاة خاص مراد مولا نمی باشد و شخص
اشاره ذهنی به فرد خاصی را می خوهد که قطعا چنین اشاره ذهنی نکرده است، امر دائر
بین دو چیز است: ایجاد فرد صلاة یا طبعی صلاة.

این هم مقدمه دوم.

حال که این دو مقدمه را کنار هم بگذاریم مشخص می شود که حتما مطلوب ایجاد طبیعی است چرا که فرد ایجاد ناپذیر است چرا که فرد عبارت بود از ایجاد طبیعی به نحوی که متحد با وجود است و ایجاد آن تحصیل حاصل است که محال است. چرا که متحد با وجود است چطور دوباره موجودش کند لذا طبیعی فقط قابل ایجاد است که وقتی ایجادش کرد می شود فرد.

که نتیجه این ایجاد وجود فرد است نه ایجاد فرد. ایجاد فرد محال است.

مطلوبهای دیگر مطلوبهای طولی می باشد مثل تقرب به خدا و

آثاری هم دارد در بعضی از مباحث آینده مثل اجتماع امر و نهی که در آنجا انشاء الله بیان خواهیم کرد.

اما مهم نمی باشد که طبیعی وجودش بالعرض باشد یا حقیقی که اگر بالحقیقة باشد خدا ایجاد حقیقی را خواسته است و اگر بالعرض باشد ایجاد عرضی را خواسته است.

۱

۲ &&& سوال سائل.

الفصل التاسع: فی الواجب التخییری.

ما در شریعت دو دسته از واجب داریم:

الواجب التعیني: که طبیعت واحده بر ما واجب است مثل صلاة و صوم و حج و

.....

در شریعت یک واجباتی داریم که این واجبات یک طبیعت نمی باشند بلکه دو یا چند طبیعت می باشند مثل کفاره صوم اگر کسی در ماه رمضان عمدا یا معصیتا افطار

^۱ ۹۴/۷/۱۱ نوشته نشده است.

^۲ ۹۴/۷/۱۲.

کند باید کفاره دهد. کفاره حقیقتش یک طبیعت نمی باشد بلکه سه طبیعت است یکی اطعام و عتق و صیام که سه طبیعت می باشند در جایی که یک طبیعت واجب باشد واجب تعیینی می گویند اما اگر واجب چند طبیعت باشد به آن واجب تخییری می گویند. در واجب تعیینی مشکلی نمی باشد مثلاً می گوییم که امر تعلق می گیرد به این طبیعی واحده یا افراد آن.

سوال این است که در واجب تخییری که مأمور به چند طبیعت است، امر به چه تعلق می گیرد؟ به سه طبیعت که در این صورت باید سه کار را انجام دهیم؟ یا نه امر به چیز دیگری تعلق گرفته است؟ لذا این سوال مطرح شده است که حقیقت امر در واجبات تخییری چه می باشد؟

منظور از واجبات متعدد واجبات عرضیه است و در اصطلاح به واجبات طولی واجب تخییری نمی گویند.

الانظار فی متعلق الامر فی الواجبات التخییری:

در باب واجب تخییری نظراتی مطرح شده است که به اهم آنها اشاره می کنم و خیلی وارد جزئیات و اشکالات نمی شوم. &&&

القول الاول: ما یختار المكلف لو اراد الامتثال.

در واجبات تخییری یک طبیعت است و لکن طبیعتی که مکلف در مقام امتثال اختیار می کند. مثلاً اگر اطعام را ایجاد کرد این شخص مکلف به اطعام بوده است و همینطور در مورد عتق و صیام.

اشکال: اگر مکلف هیچ یک را امتثال نکرد خوب چه می شود؟

لذا متأخرین این تعبیر را تصحیح کردند و گفته اند که متعلق امر در واجب تخییری عبارت است از «ما سیختار المكلف لو اراد الامتثال». اگر در مقام امتثال در می آمد یکی از آنها در نظر او مرجح بود، آن می شود متعلق امر.

مناقشه:

الاشکال الأول: هذا متوقف على القول باستحالة الترجيح بلا مرجح.

این نظریه مبتنی بر این است که ترجیح بلا مرجح محال باشد و اگر محال نباشد، در صورتی که دو فعل یا سه فعل در نظر او یکسان باشد باز طبیعت مشخص نمی باشد. می دانید که اصولیین از کسانی هستند که ترجیح بلا مرجح را محال نمی دانند. لذا با تصحیح این تعریف باز مشکل عدم تعیین طبیعت حل نمی شود و باز طبیعت در صورتی که ترجیحی در نزد مکلف نسبت به یکی از آنها نباشد، مشخص نمی شود. لذا استحاله ای ها می گویند که کسی که یکی از اینها را انجام نمی دهد قطعاً قادر نمی باشد و عاجز هم که تکلیف ندارد اما در نظر غیر استحاله ای ها می تواند قادر باشد و درعین حال هیچ یک را اراده نکند در مورد این شخص تکلیف متعین نمی شود. لذا اشکال ما به این نظریه فقط در جایی است که امتثال نمی کند.

الاشکال الثانی: یمكن اختلاف الترجیح عند المكلف باختلاف الشرائط.

حتی اگر بگوییم این ترجیح بلا مرجح محال است باز می توانیم فرضی کنیم که متعلق نا معین می باشد مثلاً زید در شرایطی مرجح در نزد او عتق است و در شرایط دیگر مرجح اطعام است و در شرایط دیگر فرق می کند خوب الان زید مکلف به کدام است؟ یعنی اگر شرایطی از آن شرایط محقق نباشد یا شرائط یکی محقق باشد، با فرض اینکه از اول تا آخر عمرش یکی بیشتر بر او واجب نمی باشد، این مشکل پیش می آید که متعلق تکلیف باز مشخص نمی باشد.

القول الثانی(للمرحوم الاصفهانی): تعلق بجميع التكالیف لانها نوملاک مع ترخیص المولا للمخالفة فیها الا واحد منها.

این نظریه نظریه مرحوم اصفهانی می باشد که من از مرحوم صدر در بحوث &&& نقل می کنم.

ایشان می فرمایند در واجبات تخییری طبایعی داریم که همه ملاک دارند و ما تکلیف داریم و مولا ترخیص داده است در همه آنها الا یکی از آنها.

اما خود تسهیل هم ملاک دارد لذا چهار کار انجام داده است گفته هر یک از اینها واجب است و در عین حال به تو اذن مخالفت با همه آنها غیر یکی شان را می دهم. یعنی در نظر ایشان ما سه وجوب داریم اما در عین حال ترخیص در مخالفت داریم که عملاً می شود یک وجوب.

حتی ملاک ملزومه فی نفسه هم داشته باشد باز می تواند ترخیص دهد چرا که می بیند این ترخیص هم ملاک دارد.

مناقشه:

دو اشکال است:

اشکال اول: هذا تبعید المسافة و یمكن وجوب واحد منها.

اگر این فرمایش را قبول کنیم چرا تبعید مسافت می کنید؟ از همان اول یکی را واجب کنید لازم نمی باشد که عالم ملاک مطابق با عالم تشریع باشد شما فرض کردید که همه اینها و با تسهیل ملاک دارد. از همان اول می تواند یک ایجاب و یک طلب داشته باشد و بگوید یکی از اینها و احدهما بیشتر بر تو واجب نمی باشد و خیلی عرفی تر هم می باشد که یکی از اینها را انجام بده.

لازم نمی باشد که چون در عالم ملاک سه ملاک است، شما هم سه تشریع انجام دهید.

کأن در نظر ایشان لازم بوده است و عالم تشریع و عالم ملاک باید مطابق هم باشند خیر در عالم تشریع فقط باید آن ملاک را تحصیل کند که به صورتی که ما گفتیم حاصل شد.

اشکال دوم: لازم هذا القول ان طبایع واجب مشروط لا مطلق الذی يظهر من کلامه.

خوب ما یکی را امثال کردیم، سوال می کنیم که دیگری بر او واجب است یا خیر؟ اگر بگویید واجب است این با ضرورت فقهی که دیگری ها بر او واجب نمی باشد، تناقض دارد چرا که بعد از اتیان یک طرف تکلیف به دیگری ساقط می شود. اگر بگویید خیر تکلیف به دیگری ساقط شد، خوب اشکال این است که این تکالیف شرطی دارند که ایشان ذکر نکردند یعنی ایشان تکالیف را مطلق بیان کردند. و اگر هم شرط داشته باشند برگشتش به نظراتی خواهد بود که در آینده می آید.

القول الثالث: نظریه فرد مردد است.

تطبیقش در ما نحن فیه این می شود که اینها قائل هستند که در واجبات تعیینی متعلق وجوب یک طبیعت معینه است مثلاً در صلاة امر به طبیعی صلاة تعلق گرفته است اما در واجب تخییری امر به طبیعت مردده تعلق گرفته است. کدام دو طبیعت؟ صیام و اطعام. منظور از فرد، فرد در مقابل طبیعی نمی باشد بلکه منظور فرد مردد است. یعنی «احدهما» به معنای فرد مردد نه جامع تعلق گرفته است. یعنی تکلیف تعلق گرفته است به طبیعت مردده نه اینکه تکلیف به فرد تعلق گرفته شده باشد خیر باز به طبیعت تعلق گرفته است و طبیعتی که مردد بین چند طبیعت می باشد..

اشکال مرحوم اصفهانی: ان کان المراد بالحمل الشایع، یکون مصداقه احدها او کلها و هذا باطل.

ایشان فرموده اند که اینها که قائل شده اند به فرد مردد سوال می کنیم که مراد شما فرد مردد به حمل اولی است یا به حمل شایع؟ به حمل اولی یعنی مفهوم و به حمل شایع یعنی مصداق.

یعنی مفهوم الفرد المردد منظور شما است یا مصداق آن؟

اگر مراد شما مفهوم می باشد که مفهوم مردد، فرد مردد نمی باشد یعنی خود مفهوم فرد مردد، فرد فرد مردد نمی باشد بلکه موجودی است معین و مجرد و در وعاء ذهن انسان می باشد لذا خود مفهوم فرد مردد، دیگر مردد نمی باشد بلکه معین می باشد.

اگر مراد شما از فرد مردد مصداق فرد مردد است سوال ما این است که مصداق این فرد مردد، یکی از دو طبیعت است یا هر دو طبیعت است؟ اگر مصداق فرد مردد، یک طبیعت است اینکه دیگر مردد نمی باشد و اگر بگویید که هر دو طبیعت مراد است این که تناقض است که مصداق هر دو باشد یعنی صوم در عین اینکه صوم است اطعام هم می باشد که دیگر صوم نمی باشد. چرا که صوم یک طبیعت است و اطعام طبیعت دیگر.

مرحوم صدر هم این اشکال را پذیرفته اند.

مناقشه در اشکال مرحوم اصفهانی: ان مصداقه الفرد المردد الواقعی عند العرف.

این اشکال وارد نمی باشد لذا باید اول فرد مردد را توضیح دهیم تا روشن بشود که ثبوتاً معنای معقولی است.

انواع المفاهیم فی الذهن:

مفاهیم در ذهن انسان دو دسته اند:

المفاهیم التي لها مصداق: كمفهوم الانسان و الشجر.

مفاهیمی که مصداق دارند مثل انسان و حجر.

المفاهیم التي يستحيل ان يكون له مصداق كمفهوم اجتماع النقيضين و شريك الباری.

مفاهیمی که مصداق ندارند و مصداق برای آنها محال است مثل مفاهیم عدم، شريك الباری، اجتماع نقيضين و ضدین و مثلث چهار ضلعی که این مفاهیم در اذهان

ما می باشد و در عین حال مصداق ندارند و محال است که مصداق داشته باشند. لذا این مفاهیم هم می شوند مفاهیم وهمی یعنی در عالم واقع مصداق ندارند.

یکی از مفاهیمی که مصداق ندارد و محال است که مصداق داشته باشد مفهوم فرد مردد است. چرا که فرد عبارت بود از آن ذات متحد با وجود. خوب وجود عین تشخص است و حتماً آن طبیعی متشخص است اگر همین فرد، بخواهد مردد شود یعنی متحد با وجود نشده است محال است فرد باشد و در عین حال متشخص نباشد. وجود، تشخص عین ذاتش می باشد.

اما عرف برای فرد مردد مصداق می بیند یعنی برای مصداقش واقعیت می بیند؟ چرا عرف در عالم واقع مصداق می بیند؟

یا بخاطر تسامح عرفی است یا به جهت نیازهای زندگی اجتماعی است که مجبور است که برای آن واقعیتی در نظر بگیرد و در دستگاه معاملاتی و ارتباطی به معنی الاعمش استفاده می کند.

مثلاً زید ده کیسه برنج دارد که یکی را بدون اینکه معین کند به عمرو می فروشد که می شود بیع کلی در معین که کسی در صحت این بیع اشکال نکرده است.

در اینجا بین فقها این سوال مطرح شده است که مبیع در اینجا دقیقاً چه می باشد؟ بعضی گفته اند که مبیع فرد معین عند الله و مجهول عند البایع و المشتري است و بعضی گفته اند که فرد در ذمه است و اما یک نظر که شاید مشهور و رایجتر از دیگران باشد، این است که مبیع فرد مردد می باشد.

یعنی یکی از این ده کیسه لا علی التعین. که تطبیقش به ید بایع است که البته گفتیم در سیره این است که می تواند به ید مشتری بگذارد.

ما چنین چیزی در عالم وقاع نداریم اما عرف برای آن، واقعیت می بیند لذا عرف یکی را لا علی التعین به مشتری تملیک می کند لذا بر ذمه بایع چیزی نمی آید.

مثال دیگر:

اگر مولای به عبدش بگوید: «اکرم عالما» فرضا ما در خارج صد عالم داریم که از این صد عالم آیا همه افراد عالم اکرامش واجب است؟ خیر. یک فرد معین اکرامش واجب است؟ خیر. هیچ عالمی اکرامش واجب نمی باشد؟ خیر. پس آن عالمی که اکرامش واجب است کیست؟ در نظر عرف یکی از این صد عالم لا علی التعین، اکرامش واجب است، که تعیینش به ید عبد است.

لذا از این دو مثال ثابت شد که فرد مردد، در نزد عرف واقعیتی دارد.

در ما نحن فیه که واجب تخییری است و دو طبیعت است شارع می تواند بگوید که یجب علیک احد الامرین که این احد الامرین به نحو فرد مردد باشد یعنی طبیعت به نحو مردد بین طبیعت صیام و اطعام.

مثل اینکه مولا بگوید: افعل احدهما.

مثل اینکه من اشاره می کنم به زید و عمرو و می گویم که احدهما انسان که این قضیه عرفا صادق است در بحث مفاهیم گفتیم که ما دائما مشار الیهی داریم یعنی با این مفهوم اشاره می کنیم به امری که به آن مشار الیه می گوئیم. که در واقع مفهوم مال آن مشار الیه است. ما به آن مشار الیه می گوئیم محکی این اشاره الیه و محکی احدهما چیست؟ یا زید است یا عمرو است یا هر دو است یا فرد مردد است.

یکی از عمرو و زید که نمی باشد چرا که فرضا یکی از این دو خصوصیت ندارد و هر دو هم نمی باشد چرا که گفته است احدهما نه هر دو. پس می شود فرد مردد یعنی عرف در اینجا سه فرد می بیند زید، عمرو، احدهما لا علی التعین. این سومی در نزد عرف است نه در واقع.

خوب در کفاره ما دو طبیعت داریم طبیعت صیام و طبیعت اطعام شارع می تواند یک طبیعت معینه را بر من واجب کند و می تواند احدی الطبیعتین را به نحو مردد بر من واجب کند. یعنی شارع گفته است که احدی الطبیعتین را لا علی التعین در خارج ایجاد کن. البته در مرحله ایجاد دائما تعین پیدا می کند.

در جامع همه مصداق آن می باشند اما در فرد مردد مصداق یکی از همه است اما لا علی التعین.

لذا این نظریه سوم هیچ محذور عقلی ندارد و هیچ مشکلی نمی باشد که فرد مردد در مرحله تشریع تحت امر رود.

فرد مردد اصطلاح دیگری دارد که در استصحاب می آید که در مقابل فرد کلی می آید که ربطی به اینجا ندارد که مشهور گفته اند که در فرد مردد استصحاب جاری نمی باشد بخلاف کلی.

القول الرابع: الواجب، الجامع الانتزاعی.^۱

این نظریه، نظریه کسانی است که گفته اند واجب، جامع انتزاعی است اینها قائلند که فرق بین واجب تعینی و تخیری در این است که در واجب تعینی جامع ذاتی و حقیقی تحت طلب رفته است مثل طبیعت الصلاة و الصوم اما در واجب تخیری، واجب انتزاعی تحت طلب رفته است مثلاً در مثال کفاره صوم رمضان شارع می آید یک مفهومی را از طبایع مختلفه می سازد و انتزاع می کند مثل کفاره و آن را تحت طلب می برد.

^۱ سه شنبه ۱۴/۷/۹۴.

^۲ خوب در اینجا خوب است فرق بین فرد مردد و معین و جامع انتزاعی و حقیقی را بیان کنیم:

فرد بین فرد مردد و جامع انتزاعی و جامع حقیقی و فرد معین در لفظ نمی باشد بلکه فرق در مشار الیه ذهنی ما است یکبار اشاره می کنم به فرد معین و گاهی اشاره می کنیم به فرد مردد که وجودی فرضی دارد و تارة اشاره می کنیم به حیثیت مشترکه بین افراد که این حیثیت مشترکه تارة حقیقی و ذاتی است و تارة ساخته ذهن ماست مثلاً در «رأیت احد الرجلین» به زید و عمرو اشاره می کنم و می گویم «رأیت احدهما امس» که اشاره می کنم به فرد معین که زید باشد و بعد می گویم «اکرم احدهما» که اشاره می کنم به فرد لا علی التعین که واقعیت عینی و خارجی ندارد و فرضی می باشد اما اگر اشاره به فرد نکردم که به جامع بین او دو که هر دو فردش هستند اشاره می کنم که منظورم این است که جامع را ایجاد کن که برای ایجاد آن کافی است که یکی از افراد را ایجاد کنم.

اما چون در «احدهما» وحدت خوابیده است لذا جامع نمی تواند باشد اما فرد معین هم که نمی باشد لذا می ماند فرد مردد.

فرد مردد هم مثل جامع است که در نظر عرف اگر یکی از افراد خارجی را امثال کنیم فرد مردد در ضمن فرد معین محقق می شود.

«من فی الغرفة» که دو فرد دارد و «احدهما» مشار الیهشان با هم فرق می کند در «من فی الغرفة» عنوان جامع است اما در احدهما فرد مردد است.

پس طبق این بیان تخییر بین افراد جامع انتزاعی هم می شود عقلی نه شرعی. تنها فرقی که بین این دو واجب است در این است که جامع در واجب تعیینی حقیقی و ذاتی است و در واجب تخییری جامع انتزاعی است. لذا کلام ایشان انکار واجب تخییری است چرا که تخییر در واجب تخییری شرعی است.

تنبیه: ان «احدهما» لیس بجامع انتزاعی بل فرد مردد.

در این کلام محذوری نمی باشد. اما اشکال ما در این است که ایشان جامع انتزاعی را «احدهما» گرفته اند که در واقع این احدهما فرد مردد است نه جامع. فرق بین جامع و فرد مردد این است که جامع همه را در بر می گیرد اما فرد مردد هیچ یک را در بر نمی گیرد.

مثلا من به زید و بکر اشاره می کنم و می گویم اکرم احدهما. مصداق احدهما کیست؟ یا زید است یا عمرو یا هردو؟ هر کدام از زید و بکر به تنهایی نمی باشد چر آنکه ترجیح بلا مرجح است. هر دو نمی باشد چرا که تصریح کردیم که یکی می باشد نه هر دو. جواب این است که مصداق آن فرد لا علی التعین است این جامع انتزاعی نمی باشد جامع انتزاعی باید هر دو را در بر بگیرد مثل العالم که همه افراد عالم را شامل می شود بخلاف احدهما که هیچ یک را شامل نمی شود.

لذا اشکال در این است که احدهما جامع انتزاعی نمی باشد بلکه «کفاره» جامع انتزاعی است.

پس نظریه سوم و چهارم محذوری ندارند.

القول الخامس (لأخوند): ان الواجب الطبائع المختلفه لكن مشروط علی ترک الآخر.

بیان ایشان به این صورت است که هر دو این طبیعت ملاکی داشته باشند و این ملاکها لزومی باشد اما این ملاکها در وجود باهم تنافی دارند که اگر ملاک یکی را بدست آوردید دیگر ملاک دیگری را نمی توانید به دست بیاورید در چنین حالتی و با

این پیش فرضها باید شارع دو وجوب داشته باشد که روی هر دو رفته است اما مشروط به ترک آخری.

به این صورت که اگر یکی را انجام دهد دیگری ملاک ندارد و اگر هم هر دو را دفعتاً با هم انجام دهد خصوصیت یکی از آن دو به صورتی است که دیگری ملاک پیدا نمی‌کند.

مرحوم خوئی و دیگران به این نظر اشکال کرده اند که مرحوم صدر به این اشکالات جواب داده است و ما این جوابها را قبول کرده ایم.^۱

تنبیه: عدم لزوم تطابق عالم الملائک مع عالم التشريع.

فرمایش مرحوم آخوند اشکالی ندارد اما در این نظریه نکته ای است که باید توجه شود که در مبحث نواهی هم می‌آید.

در ذهن فقها این بوده است که عالم تشريع دائماً باید با عالم ملاک و اراده مطابق باشد در حالیکه ما دلیلی نداریم که عالم تشريع دقیقاً مثل عالم ملاک باشد کافی است که عالم تشريع به گونه ای باشد که آنچه را که در عالم ملاک است، تحصیل کند مثلاً در اینجا لازم نمی‌باشد که دو طبیعت را به نحو مشروط واجب کند بلکه همینکه جامع انتزاعی یا فرد مردد را واجب کند، کفایت می‌کند یعنی با یکی از این دو کار، آنچه در عالم ملاک هم است استیفاء می‌شود. مثلاً بگویند کف، یا یجب علیک احدهما.

ما حصل بحث تا اینجا این شد که هر سه نظر اخیری معقول می‌باشد.

^۱ کما اینکه در جامع انتزاعی که نظر مرحوم خوئی بود، تخییر عقلی بود، در فرد مردد و نظر اول هم تخییر عقلی است یعنی ما هم که فرد مرددی هستیم، تخییر در واجب تخییری را شرعی نمی‌دانیم و عقلی می‌دانیم و کلاً اگر عنوان واحدی تحت امر برود و تطبیق آن به دست مکلف باشد این تخییر می‌شود عقلی و فقط طبق نظر مرحوم آخوند و مرحوم اصفهانی که یک عنوان تحت طلب نرفته است بلکه چند طبیعت به نحو مشروط تحت امر رفته است تخییر شرعی است. چرا که در نظر مرحوم اصفهانی هم در حقیقت وجوب مشروط بود.

ما حصل البحث: ان الانظار الثلاثة الاخير، معقول مع ان النظر الاخير غير عرفی و الفرد المردد اقرب الى العرف بينها.

منتها این فرمایش مرحوم آخوند غیر عرفی می باشد و در میان دو نظریه دیگر، نظریه فرد مردد از همه عرفی تر است این بحث ثبوتی است اما در بحث اثباتی باید برویم سراغ ادله این وجوب تخییری.

ثمره این بحث چیست؟

در جایی است که ما یک واجبی داریم و شک می کنیم که این واجب تخییری است یا تعینی؟ مثلاً ما می دانیم که کسی که در رمضان افطار کرده است صیام ستین یوما بر او واجب است اما نمی دانیم به نحو واجب تعینی واجب است یا به نحو واجب تخییری که عدل دیگر آن اطعام ستین یوما باشد.

بین کلام مرحوم آخوند و دو نظر دیگر ثمره حاصل می شود اما بین جامع انتزاعی و فرد مردد ثمره ای نیست.

مثلاً ما می دانیم که صیام ستین واجب است اما نمی دانیم تخییری است یا تعینی. خوب بعد از اطعام ستین شک می کنیم که صیام ستین هم بر من واجب است یا خیر؟ خوب براءت از تکلیف داریم.

روی این تقریب آخوند این دیگر شک بین تعیین و تخییر نمی شود.

اما بنا بر دو نظریه دیگر شک من به چه بر می گردد می دانم که یک تکلیفی داریم نمی دانم به طبیعت معینه تعلق گرفته است که صیام باشد یا به جامع بین صیام و اطعام در جامع انتزاعی یا یکی از اینها در فرد مردد تعلق گرفته است. جماعتی احتیاطی شده اند و جماعتی براءتی شدند که ما تابع براءتی ها شده ایم.

خوب پس طبق نظر آخر مجرای براءت است و در دو نظر دیگر اختلاف است.

هذا تمام الكلام فی الواجب التخییری و التعینی.

مسئله: فی امکان التخییر بین الاقل و الاکثر.

مرحوم آخوند در ذیل واجب تخییری، مسئله ای را مطرح کرده است که مهم است. مسئله ی تخییر بین اقل و اکثر ربطی به اقل و اکثر علم اجمالی ندارد. بحث این است که واجب تخییری داریم که یک طرف آن اقل است و یک طرف آن اکثر اصلا تصویر واجب تخییری معقول است یا خیر؟ مثلا در تسبیحات اربعه که بعضی گفته اند سه تسبیح واجب است و بعضی گفته اند یک تسبیح واجب است و بعضی گفته اند واجب تخییری بین سه و یک تسبیح است لذا دو تسبیح نمی تواند بگوید، این تخییر معنی دارد یا خیر؟ یا ما در بعضی از اماکن متبرکه بین قصر و تمام مخیریم و یا در تسبیحات اربعه که گفته شد یا در سال خمسی ما مخیریم بی سنه قمری و شمسی که قمری از سنه شمسی کوچکتر است.

آیا تخییر بین اقل و اکثر محال است یا معقول می باشد؟

مشهور الفقهاء: محال است.

مشهور فقها گفته اند که محال است. نمی تواند شارع ما را به عملی واجب کند که دو طبیعی داشته باشد که یکی از آن دو اقل باشد و یکی اکثر باشد.

وجه استحاله:

قبل از وجه نکته ای باید گفته شود:

اکثر دو نوع است یکبار دفعاتا می تواند ایجاد شود و گاهی تدریجا ایجاد می شود.

مثال دفعی که مولا عبد را مخیر می کند بین رسم خط بیست سانتی که عبد مخیر است بین دفعی و تدریجی. تدریجی مثل اینکه از اول با خودکار این بیست سانت را بکشد و دفعی هم مثل اینکه خط کشی را داخل جوهر گذاشته و روی کاغذ بگذارد. یعنی در یک آن این بیست سانت کشیده شود.

مثال فقهی دفعی جواب سلام است که سه نفر با هم جواب سلام بدهند نسبت به جایی که تدریجا سه نفر جواب دهند که البته این مثال تحقق واجب به صورت دفعی است نه تخییر چرا که در اینجا واجب تخییری در کار نمی باشد.

بعضی از واجبات تخییری اکثر دائما تدریجی است یعنی اول باید اقل ایجاد شود تا اکثر ایجاد شود مثل تسبیحات اربعه. یا مثل قصر و تمام که نمی توانیم که قصر و تمام را یکجا ایجاد کنیم.

هر دو موردش مورد بحث است.

این بحث مطرح شده است دوران بین اقل و اکثر ممکن است یا خیر؟ گفته شده است محال است.

وجه الاستحالة فی الواجب التخییری التدریجی: مع تحقق الاقل یسقط التکلیف بالاکثر فیکون الواجب الاقل فقط.

استحاله تخییر در اقل و اکثر تدریجی:

تکلیف با موافقت و مخالفت ساقط می شود خوب شما می گوئید که مخیر بین یک تسبیح و سه تسبیح می باشید خوب با انجام اقل تکلیف ساقط می شود و دیگر سه تسبیح واجب نمی باشد. لذا در جایی که فقط تدریجی است با انجام اقل تکلیف ساقط می شود و انجام عدل دیگر فایده ای ندارد. وقتی که ساقط شود دیگر اکثر نمی تواند فرد واجب باشد چرا که دیگر تکلیفی در کار نمی باشد.

وجه الاستحالة فی الواجب التخییری الدفعی:

می توانیم که اکثر را دفعتاً ایجاد کنیم مثل همان خط بیست سانتی دفعی. سوال این است که قسمت زیادی در واجب دخیل است یا خیر؟ اگر بگویید نه از اقل و اکثر خارج است و اگر دخیل باشد یعنی اقل کافی نمی باشد و این خلف فرض است چرا که فرض این است که اقل محصل غرض است.

سوال به عبارتی روشن تر بیان می کنیم: در همان خط بیست سانتی می توانیم که آن ده سانت اضافه را نکشیم و به ده سانت کفایت کنیم یا خیر؟ اگر بله یعنی که زیادی در واجب دخیل نمی باشد و اگر خیر یعنی اقل کفایت نمی کند و این خلف فرض است چرا که فرض این است که اقل برای تحصیل غرض کفایت می کند.

سوال به شکل ساده تر: اگر خط بیست سانتی را رسم کردم ما می توانیم که ده سانت آن را پاک کنیم؟ بله می توانم و مخالفتی نکردم. خوب معنایش این است که اکثر واجب نمی باشد و محصل غرض نمی باشد پس بنابراین معقول نمی باشد تخییر بین اقل و اکثر.

جواب مرحوم آخوند به این استحاله:

مرحوم آخوند در کفایه^۱ جوابی فرموده است که مرحوم صدر و مرحوم اصفهانی خیلی تلاش کرده اند که این جواب را توجیه کرده و بپذیرند.

ایشان می فرمایند که ما می توانستیم آن ده سانت را رسم نکنیم و سه تسبیح را نگوییم اما بعد از تحقق اکثر، محصل غرض با اضافه است یعنی اگر ده سانتی کشیدی، ده سانت محصل غرض بوده است اما اگر بیست سانت را کشیدی دیگر ده سانت محصل غرض نمی باشد. یعنی الان که تسبیح سوم را آوردی محصل غرض یک تسبیح نمی باشد بلکه مجموع سه تسبیح است. یعنی در اصل اقل، محصل غرض و تکلیف است به شرط عدم اتیان اکثر.^۲

^۱ کفایه ص ۱۴۰.

^۲ یعنی این عدم اتیان اکثر شرط متأخر است.

مناقشه فی جواب الآخوند: هذا الاصطلاح عنده خروج عن المسئلة.

اما دقت کنید که این همه زحماتی که کشیده اند فایده ندارد به جهت اینکه این اقل و اکثر اصطلاح اصولی است چه در بحث علم اجمالی و چه در اینجا و مراد از این اصطلاح اقل لا بشرط و اقل بشرط شیء یعنی نمی دانم که تکلیف تعلق گرفت است به اقل لا بشرط یا اقل بشرط شیء. این بیان مرحوم آخوند خروج از اصطلاح است این می شود دوران بین اقل بشرط لا و اقل بشرط.

لذا همانطور که گفته اند تخییر بین اقل و اکثر ممکن نمی باشد. لذا آنچه که در شریعت است دوران بین متباینین است و ظاهرش تخییر است مثل قصر که به شرط تسلیم است و تمام به شرط عدم تسلیم در رکعت دوم.

یا در تسبیح اقل بشرط لا از دو تسبیح است یا یک تسبیح به شرط اضافه دو تسبیح است. یعنی این جواب درست است و لکن اقل و اکثر اصطلاح اصولیین را درست نکرد.

هذا تمام الكلام فی الواجب التخییری.

الفصل العاشر فی الواجب الکفایی:

فقها واجب را به عینی و کفایی تقسیم کرده اند مثل نماز صبح که واجب تعینی است و رد سلام و دفن میت که واجب کفایی است.

واجب عینی واجبی است که مکلف تا موافقت یا مخالفت نکند ساقط نمی شود مخالفت هم به این است که بگذارم طلوع آفتاب برسد و نماز صبح خوانده نشود.

اما واجب کفایی بدون موافقت و مخالفت ساقط می شود مثلا شخصی وارد می شود و به جمعی سلام می کند - نه به یک نفر که فقط بر شخصی که سلام کرده است، واجب عینی شود - وقتی سلام کرد، جواب بر همه واجب است اما اگر یک نفر جواب داد این تکلیف از همه ساقط می شود. خوب چطور؟ نه دیگران موافقت کردند و نه مخالفت، چرا که زمان هنوز باقی است و به مقداری فاصله نشده است که دیگر نگویند

این جواب سلام است. پس این چه طور واجبی است و حقیقت آن چیست که به موافقت دیگری از دیگران ساقط می شود در حالیکه ما قاعده ای داریم که تکلیف به موافقت یا مخالفت خود مکلف، از او ساقط می شود.

این چه نوع واجبی است که بدون موافقت یا مخالفت ساقط می شود؟

۱- علماء ما سه خصیصه را در واجب کفایی قبول کرده اند:

۱- در صورت ترک همه معصیت کرده اند.

۲- در صورت امتثال یکی از دیگران هم ساقط می شود.

۳- اگر همه در آن واحد آن تکلیف را انجام دهند همه ی این اتیان ها امتثال می باشد. یعنی در واقع همه این واجب را اتیان کرده اند البته این در صورتی است که همه با هم در یک آن انجام دهند.

سوال این است که حقیقت واجب کفایی چیست و فارق بین واجب عینی و کفایی کجاست؟

الانظار فی حقيقة الواجب الكفایی:

چهار نظریه مطرح شده است:

النظرية الأولى: أن الواجب و المكلف به فيه واحد من دون مكلف.

ما در واجب کفایی یک تکلیف بیشتر نداریم اما در این تکلیف، واجب و مکلف^۱ به داریم اما مکلف نداریم مثلاً این جواب سلام واجب است اما بر مکلفی واجب نمی باشد. شارع نماز بر میت را واجب کرده است یا انقاذ غریق را شارع واجب کرده است اما بر شخصی این انقاذ و رد سلام واجب نشده است لذا هر که انجام دهد آن تکلیف

^۱ شنبه ۹۴/۷/۱۸.

امثال شده و ساقط می شود. بخلاف واجب عینی که تکلیف مختلف است و به ازاء هر تکلیف یک مکلف هم داریم.

النظرية الثانية: أن التكليف فيه واحد و المكلف مجموع المكلفين بما هو مجموع.

تکلیف واحد است مثل نظریه اول و لکن ما مکلف داریم که این مکلف عبارت است از مجموع مکلفین یعنی مجموع مکلفین مکلف می باشند به یک تکلیف که انقاذ غریق یا جواب سلام باشد. پس تکلیف واحد است و از این حیث با نظر اول مشترک است اما مکلف در اینجا موجود است که مجموعه مکلفین باشد بخلاف نظریه اول.

النظرية الثالثة: أن التكليف فيه واحد و المكلف، الفرد المردد.

یک تکلیف بیشتر نداریم و یک مکلف هم بیشتر نداریم و آن مکلف عبارت است از احد المكلفين به نحو فرد مردد این نظریه با نظریه اول و دوم در این که یک وجوب بیشتر نمی باشد مشترک است اما فرقی با نظریه اول در این است که ما یک مکلف داریم اما تفاوت آن با نظریه دوم این است که در آنجا مجموع مکلفین مکلف بوده اند اما در اینجا یک نفر مردد، مکلف است.

النظرية الرابعة: أن التكليف فيه بعدد المكلفين.

ما به عدد مکلفین تکلیف داریم و تعلق گرفته است به تک تک مکلف ها مثلا اگر یک نفر داخل اتاق شد و در اتاق صد نفر بود و سلام کرد صد تکلیف واجب است بر هر صد مکلف.

این چهار نظریه مطرح شده است.

المناقشات فی الانظار:

اما نقد این نظرات:

المناقشة فی الأنظار الثلاثة الأولى: لا يمكن فعلية التكليف من دون مكلف حقیقی.

این أنظار قابل قبول نمی باشند مشکل آنها در اینجاست که هر تکلیفی بدون مکلف نمی شود و آن مکلف هم باید دائماً شخص حقیقی باشد چرا که تکلیف یعنی بعث و تحریک و شخص حقیقی قابل بعث و تحریک است بالوجدان. خوب در نظریه اول که ما اصلاً مکلف نداشتیم. نمی شود تحریک و بعث باشد اما محرک و مبعوث نباشد. در نظریه دوم و سوم مکلف یک فرد اعتباری و انتزاعی است و حقیقی نمی باشد. اشخاص حقیقی قابل بعث می باشند نه اشخاص غیر حقیقی اعم از حقوقی (مثل دولت و مسجد) و اعتباری (مثل مجموع مکلفین) و انتزاعی یا فرضی (مثل احد مردد)؛ لذا در فقه مثالهای عدیده ای دارد. مثلاً مسجد مالک زمین کشاورزی است به آن زمین خمس و زکات تعلق نمی گیرد چرا که خمس و زکات تعلق می گیرد به شخص حقیقی و مسجد شخصیت حقوقی است و تکلیف بردار نیست و مبعوث نمی شود.

نقد النظرية الرابعة: ظهر ببيان المختار.

در اینجا سوال پیدا می شود چطور دیگری امثال می کند و از من ساقط می شود وجوه عدیده ای ذکر کرده اند که ما مختار خود را ذکر می کنیم و با بیان مختار خودمان بطلان وجوه دیگر نیز مشخص می شود. یعنی این وجه چهارم که بیانهای متعددی برای آن ذکر شده است می تواند به بیان ما برگردد اما از آنجا که تفاسیر مختلفی از آن شده است و بیانهای مختلفی را در بر داشته است و ما هیچ کدام را قبول نداریم لذا با بیان مختار ما ضعف دیگر اقوال در این نظریه مشخص می شود. برای دیدن تفاسیر دیگری که از این نظریه شده است می توانید به کتب معتبر رجوع کنید.

مختارنا: أن ارتفاع التكليف بأرتفاع الموضوع كما يكون ثبوته بثبوته و الموضوع فيه مرتفع بامتنال قدر الكفاية بخلاف العینی.

تکلیف فقط به یک چیز ساقط می شود و به همان چیز هم ثابت می شود تکلیف زمانی فعلی می شود موضوعش فعلی شود و زمانی ساقط می شود که موضوع آن مرتفع

شود. تکلیف ثبوتش به ثبوت و فعلی شدن موضوع است و ارتفاع آن هم به ارتفاع موضوع آن است. اگر می گویند تکلیف به امتثال ساقط می شود به خاطر این است که موضوع آن برداشته می شود و اگر می گویند با مخالفت ساقط می شود بخاطر این است که موضوع آن برداشته می شود مثلاً در نماز صبح. خوب این نماز که فعلی می شود، وقتی که موضوع آن فعلی شود که زمان طلوع فجر است خوب کی ساقط می شود با امتثال و مخالفت. خوب در زمان امتثال وقتی مکلفی آن را انجام داد، چون موضوع آن مرتفع می شود ساقط می شود چرا که موضوع نماز صبح «من لم یأت بصلاة الصبح» می باشد خوب وقتی شخص نماز صبح را انجام داد «من أتى بصلاة الصبح» می باشد لذا موضوع مرتفع شده و تکلیف هم ساقط می شود. خوب وقتی مخالفت می کنم حال یا معصیتا یا مخالفتا^۱ زمانی که وقت داخل می شود تکلیف از من ساقط می شود چرا که بر من واجب بود دو رکعت نماز صبح بین طلوع الفجر و طلوع الشمس تا طلوع شمس می شود من قدرت بر ایجاد این صلاة ندارم و یکی از شرائط تکلیف هم قدرت است لذا موضوع مرتفع می شود نماز صبح بر مکلف قادر واجب است و من قادر نمی باشم.

یعنی ضابطه کلی این است که تکلیف به فعلیت موضوع، فعلی و با ارتفاع موضوع مرتفع می شود.

در واجب عینی با انجام دیگری موضوع نسبت به من مرتفع نمی شود ام در واجب کفایی با انجام یکی موضوع نسبت به همه برداشته می شود.

در صلاة که واجب عینی است چون موضوع آن مکلفی است که نماز صبح نخوانده است، اگر کسی دیگر نماز خواند باز من مکلف به صلاة می باشم چرا که من هنوز مصداق کسی که نماز صبح نخوانده است، می باشم.

^۱ مثل اینکه ترک آن عمداً نمی باشد.

مثلا کسی به همه سلام می کند و یک نفر جواب می دهد وجوب از همه برداشته می شود چرا که موضوع وجوب، سلام غیر مردود می باشد و سلام مردود دیگر جوابش واجب نمی باشد.

در دفن میت موضوع وجوب، دفن میت غیر مدفون است لذا تا یک نفر دفنش کرد موضوع مرتفع می شود نه اینکه موضوع دفن میت مطلقا و لو میت مدفون شده، باشد که واجب باشد نبش قبر کرده و دوباره آن را دفن کرد.

در انقاذ غریق، هم موضوع نجات غریق در حال غرق شدن است نه نجات غریق مطلقا که غرق می که نجات یافته را هم در بر بگیرد و لازم باشد او را دوباره به آب انداخته تا به حال غرق شدن بیفتد و دوباره او را نجات داد.

پس این خصوصیتی است در واجب کفایی که با انجام یکی، موضوع آن مرتفع می شود اما در واجب عینی اینطور نمی باشد و تنها با امتثال خود مکلف از او ساقط می شود نه با اتیان دیگری.

به عبارت دیگر دائما در واجب عینی با انجام یکی، موضوع کماکان باقی است بخلاف واجب کفایی که با انجام به قدر کفایت، موضوع برداشته می شود.

مثلا در صلاة بر میت از روایت آن مشخص می شود که صرف الوجود صلاة موضوع واجب است نه مطلق وجود صلاة.

الفصل الحادی عشر: فی الواجب الموقت.

انواع الواجب:

علماء واجب را تقسیم کرده اند به واجب موقت و غیر موقت.

واجب غیر موقت:

یعنی واجباتی که وقتی ندارند مثل دفن میت، وجوب رد سلام.

واجب موقت:

یعنی واجباتی که وقتی از سال یا ماه یا هفته یا روز تعیین شده است که ما واجب را در آن انجام دهیم. مثل صیام که ماهی از سال تعیین شده است که باید در آن انجام داد.

بعضی از واجبات باید در بخشی از ماه انجام شود مثل حج یا در روز معینی از هفته باید انجام شود مثل نماز جمعه که باید در روز معینی از هفته باید انجام شود. مثل صلاة یومیة مثل نماز صبح که در زمانی از روز بین الطلوعین باید انجام شود. واجب موقت را هم به موسع و مضیق تقسیم کرده اند.

الواجب الموقت المضیق:

مضیق یعنی واجبی که تمام وقت را می گیرد و مستوعب تمام وقت است مثل روزه که وقت آن از طلوع فجر تا غروب است خود روزه که واجب است تمام وقت را می گیرد درست از اول طلوع فجر تا غروب باید امساک کرده و روزه بگیریم. روز اول ماه رمضان یک واجب است و روز دوم واجب دیگری است.

الواجب الموقت الموسع:

اما گاهی این واجب موقت، موسع است یعنی مستوعب وقت نمی باشد. مثل نماز صبح که واجب است بین طلوعین خوانده شود. خوب ما در بین الطلوعین می توانیم چند نماز بخوانیم و زمان واجب خیلی کمتر از زمان وجوب آن است. همینکه مقدار زمان وجوب از اتیان خود واجب بیشتر باشد و لو خیلی کم، این می شود واجب موقت موسع.

هل الأداء تابع للقضاء او لا؟

در این مبحث مسائلی مطرح شده است که از میان آن مسائل، مسئله مهم و قابل طرح، این است: «تبعیّة القضاء للأداء» یعنی آیا قضاء تابع اداء است؟ یعنی اگر کسی داخل وقت واجب را اتیان نکرد از دلیل واجب موقت می توان استفاده کرد که آن واجبی که داخل وقت نخوانده شده است را باید خارج وقت انجام داد؟ که اگر استفاده بکنیم می شود تبعیت القضاء للأداء و اگر استفاده از دلیل اداء نکردیم یعنی عدم تبعیة القضاء للأداء و اینکه قضاء تابع امر جدید است.

اکثر فقها عدم تبعیتی هستند و گفتند تابع امر جدید است و اگر ما باشیم و دلیل واجب موقت، قضاء بر ما واجب نمی باشد.

مختارنا: عدم التبعیة و یحتاج الی امر جدید.

این را دقت کنید برای جواب این سوال می گوئیم که ما تابع مشهور می باشیم و از دلیل اداء نمی توان استفاده کرد و خود قضاء امر جدید می خواهد. برای توضیح این مطلب مقدمه ای باید ذکر شود.

مقدمة: مراحل الثلاثة فی التکلیف:

ما در هر تکلیفی سه مرحله را داریم:

مرحله اول مرحله اراده و شوق است.

مرحله دوم مرحله تشریع است.

مرحله سوم مرحله تبلیغ است.

در یک مثال عرفی: فرض کنید مولای عرفی ابتداء در نفسش نسبت به اکرام جیران اراده و شوقی ایجاد می شود.

خودش بعد این شوق و اشتیاقی که پیدا می کند به مرحله عملیة الجعل و الحکم و جعل و تشریع می رسد. این مرحله مرحله ای انشائی است که طلب انشائی محقق می

شود فرض کنید که این مولا خادمی به نام زید دارد این مولا در مقام طلب و انشاء می گوید: لیکرم زید^۹ جیرانی. زید که خادم من است باید جیران من را اکرام کند که این مرحله حکم و تشریع و جعل است.

مرحله سوم: مرحله تبلیع است اگر شخصی به خادم گفت که مولا گفته که باید جیران را اکرام کنی یا خود مولا بعد از تشریع به خادمش بگوید که اکرم جیرانی، این مرحله، مرحله تبلیع است.

خیلی از اوقات تشریع و تبلیع با هم ایجاد می شود مثلاً مولا در نفسش این شوق ایجاد می شود و همانجا به خادمش می گوید که اکرام جیرانی که به نفس این کلام که تشریع و انشاء باشد، تبلیع هم ایجاد شد. پس گاهی یکی می باشند و گاهی این دو مرحله دو تا می باشد.

پس دائماً شوق قبل از مرحله تشریع و تبلیع است و تشریع گاهی مقارن با تبلیع و گاهی قبل از تبلیع است.

در دایره تکالیف شرعی علماء ما این سه مرحله را قبول کرده اند مرحله اراده و شوق و مرحله تشریع و مرحله تبلیع.

این مرحله اول در تکالیف شرعی اصلاً ثابت نمی باشد که بعداً خواهیم گفت که قرائن و مویداتی بر نبود این مرحله است. و نمی دانیم که حقیقت این تشریع چه می باشد.

لذا دو مرحله تشریع و تبلیع می ماند.

در تکالیف شرعی و در احکام شرعی هیچ وقت مرحله تشریع و تبلیع مقارن نمی شوند و ما دائماً با خطاب تبلیع سر و کار داریم و هیچ زمانی مواجهه با خطاب تشریع نداریم چرا که احکام عمدتاً توسط ائمه^{۱۰} به ما رسیده است که ائمه^{۱۱} همه مبلغ می باشند.

اما احکامی که توسط کتاب به ما رسیده است مثل: **وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ**

اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا^۱ اولین بار که تشریع شده مرحله تشریع و خطاب تشریع است بعد که توسط نبی- برای ما گفته می شود، می شود تبلیغ. احتمال دارد که هنگامی که برای پیامبر- قرائت می شده است خطاب تشریع بوده است و امکان دارد قبل از این مرحله تشریع بوده است و زمانی تشریع بوده است، که بر قلب و نفس جبرئیل وارد می شده است و نسبت به خود نبی- هم تبلیغ بوده است.

حتی احکامی را که خود نبی مکرم اسلام- تشریع کرده اند را ما با آن سروکار نداریم بلکه اصحاب سر و کار می توانستند داشته باشند چرا که احتمال دارد که به خود اصحاب هم خطاب تبلیغ داشتند یعنی قبلاً تشریع کرده باشند و بعد به اصحاب فرموده باشند اما در گاهی اوقات قرینه است که این خطاب تشریع است مثل اینکه می فرمایند: اُشْرِعْ لَكُمْ هذا الحكم.

پس ما دائماً تشریع و تبلیغی داریم و دائماً مواجهه با خطاب تبلیغ داریم و هیچ یک از ما مواجهه با تشریع نداریم.

اما ما نحن فيه:

فروض المطلوب عند المولا:

در دلیل واجب موقت ما فروضی داریم:

مطلوب به طلب انشائی نه نفسی، یا واحد است یا متعدد یعنی یک مطلوب دارد یا چند مطلوب

وحدة المطلوب: هي حصة من الطبيعي و تلك اتيان العمل في الوقت.

اگر یک مطلوب باشد حصه ای از عمل می باشد که عمل داخل وقت است.

^۱ آل عمران ، الجزء ۴ ، الصفحة: ۶۲ ، الآية: ۹۷

تعدد المطلوب: اتیان طبیعی العمل و اتیانہ فی الوقت.^۱

یا مطلوب دو تاست: یک طبیعی عمل و دیگر اتیان این طبیعت در وقت به نحوی که اگر عمل را در داخل وقت به جا نیاورد، فقط با مطلوب دوم مخالفت کرده است و مطلوب اول سرجای خودش باقی است. خواهیم گفت این تصویر از مطلوب، معقول است که شارع دو مطلوب داشته باشد.

فروض خطاب التبلیغ:

این در مقام طلب و تشریع از این دو حال خارج نمی باشد می رویم سراغ دلیل واجب موقت:

کلام امام علیه السلام دلیل واجب موقت است این کلام معصوم علیه السلام از سه حال خارج نمی باشد:

دال علی وحدة المطلوب: لا یدل علی وجوب القضاء.

یا دلالت می کند بر وحدت مطلوب که مطلوب شارع در عالم تشریع یکی بیش تر نمی باشد که ایجاد طبیعت در داخل وقت است.

اگر ظهور در وحدت مطلوب داشته باشد بعد از وقت، نمی توان استفاده کرد که قضاء واجب می باشد چرا که یک مدلول دارد و آن مطلوبیت عمل در داخل وقت.

دال علی تعدد المطلوب: یدل علی وجوبه و لکن هذا خروج عن محل النزاع.

یا از کلام معصوم علیه السلام استفاده می کنیم تعدد مطلوب است یکی ایجاد اصل عمل و دیگر ایجاد عمل در داخل وقت.

اما اگر ظهور در تعدد مطلوب داشته باشد یکی اصل عمل و یکی ایجاد عمل در داخل وقت.

^۱ قبلاً گفته شد که شارع می تواند در امر تشریع اهمال کند یعنی تشریع کند اما متعلق این تشریع را مشخص کند اما در اینجا در احتالات تشریع این بیان نشد چرا که در اهمال، حتماً باید مولا این اهمال را از بین ببرد لذا اهمال همیشه آخرین مرحله نمی باشد و قطعاً بعد از این اهمال، شارع اهمال را از بین می برد لذا در مقام و مرحله بعد از اهمال دوباره یکی از این دو احتمال خواهد بود.

اگر وقت خارج شد و ما امثال نکردیم ما باید عمل را در خارج وقت قضاء کنیم اما این خروج از محل بحث است چرا که بحث جایی است که دلیل دلالت دارد بر واجب موقت و در اینجا دال بر واجب موقت نمی باشد بلکه دلیل اصل وجوب است یعنی در اصل دو دلیل داریم دلیل واجب موقت و دلیل واجب غیر موقت که ما از دلیل غیر موقت استفاده کردیم که باید در خارج وقت باید اتیان کنیم.

یعنی در اصل دلیل واجب موقت نمی تواند، به نحو تعدد مطلوب باشد چرا که در این صورت آن مقداری که دال بر وجوب اتیان در خارج وقت می باشد، این دیگر دلیل واجب موقت نمی باشد.

اجمال کلام المعصوم علیه السلام : دال علی القدر المتیقن و هو وجوب العمل فی الوقت.

و یا اینکه کلام معصوم علیه السلام اجمال دارد .

اما اگر اجمال داشته باشد که مطلوب واحد است یا خیر؟ آنچه مسلم است آنچه در داخل وقت عمل مطلوب است و در خارج وقت اجمال دارد. لذا هیچ وقت قضاء تابع اداء نمی شود .

الفصل الثانی عشر: الامر بالامر هل يدل علی الوجوب او لا؟

در ابتدای مبحث اوامر گفتیم که اگر مولا امر به فعلی کرد مثلاً امر به نماز کرد گفتیم که صیغه امر دلالت بر وجوب می کند مبناً^۱ یا تسلاً^۲. حال اگر مولایی به جای امر به نماز به کسی امر بکند که به زید امر به صلاة کند خود مولا به زید نگفت: «صل»

^۱ یکشنبه ۹۴/۸/۱۰.

^۲ یعنی یا این قول را می پذیریم یا اینکه خیر، تسلیم می کنیم. چرا که ما طلب را خود این امر و فعل گفتاری می دانیم اما این تسلیم در جایی است که ایشان هیئت انشاء را وجوب می دانسته اند ولی ما این را قبول نداشتیم اما به همان معنایی که برای هیئت گفتیم باز طبق نظر ما هم این مسئله موضوع دارد به این بیان که وقتی خود این فعل گفتاری مصداق انشاء باشد خوب این طلب &&& در بعد از کلاس دیده شود.

به دیگری امر کرد که به زید امر به صلاة بکند. آیا این امر مولا به امر به صلاة، دلالت بر وجوب صلاة بر مأمور دوم دارد؟

مأمور اول، مأمور به امر به زید است و مأمور دوم مأمور به اتیان صلاة است، آیا امر مولا به مأمور اول دلالت بر وجوب صلاة بر زید می کند یا خیر؟

قول المتأخرین: دال علی الوجوب.

مشهور متأخرین: دلالت بر وجوب نماز بر زید می کند همانطور که اگر به خود زید امر می کرد دال بر وجوب بود امر به امر هم دال بر وجوب صلاة است. البته امر دوم نه امر تشریعی می باشد و نه ابلاغی بلکه یک فعل است که مأمور به آن است. چون آمر اول، نه شارع است و نه امر مولا را ابلاغ کرد بلکه خودش مأمور به امر بود بلکه واسطه ای در تحقق امر مولا می باشد.

توضیح المطلب: ظهور کلام المولا فی أن الغرض مأمور به فی الامر الثانی.

در جایی که مولایی امر به دیگری می کند که به عیدم بگو نماز بخوان، سه احتمال عمده است:

الاحتمالات فی کلام المولی:

الاحتمال الأول: أن غرض المولی واحد و هو متعلق الأمر الثانی أى اتیان العمل و الأمر الأول طریق الیه.

یک غرض بیشتر نمی باشد که تحقق صلاة از مأمور دوم است و امر اول فقط طریق است. لذا اگر مأمور دوم خودش فهمید و نماز را خواند، بدون اینکه مأمور اول به او امری کرده باشد، اینجا غرض مولا حاصل شده است چرا که تنها و تمام غرض مولا انجام مأمور به توسط مأمور دوم بود، که حاصل شد.

الاحتمال الثاني: أن الغرض، مجموع المأمور به الاول و الثاني.

مولا یک غرض دارد که دو جزء دارد جزء اول امر مأمور اول به دوم و جزء دیگر اتیان مأمور به توسط مأمور دوم و هر کدام جزئی از غرض مولا است و هر کدام به تنهایی محصل غرض نمی باشد.

الاحتمال الثالث: أن الغرض، المأمور به الاول لا الثانى.

مولا تنها یک غرض دارد که آمر از مأمور اول صادر شود لذا اگر این امر کرد و مأمور دوم نماز نخواند غرض مولا حاصل شده است و اگر اتیان صلاة شد اما آمری صورت نگرفت، غرض حاصل نشده است.

احتمالات دیگری هم است ولی عمده این سه احتمال عرفی و عقلانی است.

سوال: ظهور امر مولا در کدام یکی از این سه تاست؟

الاحتمال الاول ظاهر كلام المولى.

ظهور در احتمال اول است.

چون در نظر عرف این امر اول، طریق به مأمور به دوم و امر دوم است لذا وقتی ظهور امر در وجوب بود، نتیجه، وجوب صلاة بر مأمور دوم می باشد.

لذا گفته اند که امر بعد از امر مولا ظهور در وجوب نماز بر مأمور دوم دارد.

مثلاً در «مرو صبیانکم بالصلاة»^۱ گفته اند که ظهور دارد در استحباب صلاة بر خود صبی. چون خارجا می دانیم که واجب نمی باشد اما استحباب را استفاده کرده اند.^۲

الفصل الثالث عشر: الامر بعد الامر، تأسیسی او تأکیدی؟

اگر مولایی به عبدش امر کرد و قبل از امتثال عبد، مولا دوباره بدون کم و زیادی به همان اول، امر کرد مثل اینکه مولا گفت: «اکرم زیدا» و قبل از اکرام، دوباره بگوید: «اکرم زیدا». این امر دوم تأسیسی است که وجوب و بعث جدیدی باشد یا خیر تأکید امر اول می باشد و تشریعی در کار نمی باشد؟

اگر تأسیس باشد یعنی دو بعث و دو طلب و تشریع دارد و اگر تأکید باشد یعنی تکرار تشریع اول است نه تشریع و جعل و حکم جدید.

قول الآخوند^۱: وقع التعارض بين ظهور الصيغة و المادة، فتقدم ظهور المادة لقرينية التكرار في التأكيد.

مرحوم آخوند فرموده اند در ما نحن فيه وقتی مولا گفت: «اکرم زیدا» و دوباره گفت: «اکرم زیدا» ما دو ظهور متعارض داریم یکی ظهور صیغه و دیگر ظهور ماده ظهور صیغه در تأسیس است و ظهور ماده در تأکید است. يقع التعارض بين الصيغتين.

توضیح المطلب:

مولا وقتی امر می کند ظهور یک کلام در چیست؟ اصل عقلائی در این است که ظهور کلام در تأسیس است یعنی کلامی می خواهد بگوید که قبلاً نگفته است تأکید خلاف اصل اولی می باشد یعنی وقتی ما می خواهیم سخنی را بگوییم، قصد داریم کلامی را بگوییم که قبلاً نگفتیم.^۱

یعنی مولا دارد تشریعی می کند و حکمی را جعل می کند.

^۱ مرحوم آخوند وجه اینکه ظهور هیئت در تأسیس است را فرمودند بلکه این اصل عقلائی که گفته شده است برای توجیه کلام ایشان است که ما می گوییم نه اینکه ایشان خودشان این بیان را دارند بلکه فقط ایشان فرمودند که ظهور صیغه در تأسیس است اما وجه آن را ذکر نکرده اند. و توجیهی که ما گفتیم مربوط به ظهور کلام و فعل است و ربطی به هیئت ندارد.

اما ظهور ماده در تأکید است یعنی از اطلاق ماده اکرام زید می فهمیم دقیقاً تحت طلب چیزی رفته است که اول تحت وجوب رفته است. و یک شیء و طبیعت نمی تواند تحت دو طلب رود نتیجه می شود که خطاب دوم، تأکید است. لذا مقتضای اطلاق هیئت تأسیس و ماده تأکید است .

کدام ظهور مقدم می شود؟ آخوند می فرماید که به خاطر قرینه، ظهور ماده مقدم می شود که این قرینه تکرار کلام دوم می باشد که این تکرار، قرینه است که امر دوم تکرار اول بوده و تأکید می باشد. لذا به این قرینه اخذ کرده و می گوئیم خطاب دوم تأکید است.^۱

این فرمایش مرحوم آخوند.

مناقشتان:

این فرمایش تمام نمی باشد به دو مناقشه:

**المناقشة الأولى: أن الشوق النفساني، لا يفرض في التكاليف الشرعي و
الإنشائي يتعلق بنفس الطبيعة الأولى لداعي عقابین فی صورة المعصية.**

این را دقت کنید اینکه ایشان فرمودند دو طلب نمی تواند به یک طبیعت تعلق بگیرد یا طلب نفسانی است یا طلب انشائی.

طلب نفسانی اگر مراد باشد یعنی دو اراده و شوق نمی تواند به یک طبیعت تعلق بگیرد مثلاً تشنه اید و اشتیاق پیدا می کنید به نوشیدن آب اما شما یک اشتیاق دارید نه دو شوق یک شوق به شرب ماء و شوق دیگر به شرب ماء. منتها ما در دایره شریعت اراده و شوق را قائل نمی باشیم لذا طلب نفسانی و اراده نفسانی موضوع ندارد^۲. که تأکید بیشتر آخوند روی همین مطلب بود. یعنی طلب نفسانی موجب مشکل می شود.

^۱ کفایهص ۱۴۵.

^۲ اشکال نشود که شما همان حرف یا رکه در تشریع گفتید در مورد اراده و شوق هم بگوئید یعنی چطور گفتید که خداوند عملیه الجعل دارد اما حقیقت آن برای ما مشخص نمی باشد، در اینجا هم بگوئید که اراده و شوق دارد اما حقیقت آن برای ما مشخص نمی باشد

اگر مراد طلب انشائی می باشد، ایشان گفته اند که نمی تواند تعلق بگیرد چون لغویت^۱ حاصل می شود مثلاً دو انشاء داشته باشد به اکرام زید. خوب در این صورت بعد از اکرام یا هر دو طلب ساقط می شود یا یکی. اگر یکی ساقط شد یعنی متعلق یکی نبوده است چرا که با امثال قهراً طلب ساقط می شود و اگر هر دو ساقط شود این لغو است که طلب کند اگر مراد ایشان این است که طلب انشائی تعلق نمی گیرد به طبیعت اول، چرا که لغو است این درست نمی باشد چرا که درست است که هر دو ساقط می شود عند الامثال اما این لغو نمی باشد چرا که ثمره دارد و آن اینکه که اگر معصیت کرد و امثال نکرد این استحقاق دو عقوبت دارد نه یک عقوبت.

البته فرض ما این است که طلب دوم تأکید، امر اول نمی باشد بلکه هر دو طلب تأسیسی می باشد.

تعدد عقوبت حکیمانه است و باعث می شود، که شخص اهتمام بیشتری به امثال پیدا کند.

باید توجه داشت که ما مثال شرعی تأسیسی نداریم.

المناقشة الثانية: أن اطلاق الهيئة لا يدل على شيء إلا عدم مشروطية الطلب على شيء.

ایشان فرمودند که مقتضای اطلاق هیئت، تأسیسیت است اما تکرار باعث می شود که هیئت دیگر ظهور در تأسیسیت نداشته باشد. این کلام درست نمی باشد در اطلاق هیئت یک چیز را بیشتر استفاده نمی کنیم و آن اینکه که مثلاً در «اکرم زیداً» این وجوب اکرام زید مشروط به شرطی و معلق به خصوصیتی نمی باشد. اما از اطلاق نمی

این اشکال وارد نمی باشد چرا که عملیة الجعل خداوند می تواند توسط جبرئیل و دیگران صورت گیرد مثلاً توسط جبرئیل انجام دهد لذا فعل جبرئیل تشریع خداوند می باشد اما در اراده و شوق کس دیگر مثل جبرئیل معنا ندارد که اراده و شوق جبرئیل باشد.

^۱ این لغویت وجه ظهور ماده در تأکید است نه وجه قرینیه تکرار در اینکه کلام دوم تأکید کلام اول است که ایشان در تقدیم ظهور ماده بر صیغه فرمودند.

^۲ دوشنبه ۹۴/۸/۱۱.

توان تأسیس یا تأکید یا چیز دیگر را فهمید حتی وجوب را هم نمی توان فهمید. یعنی فقط می توان فهمید که طلب و این وجوب یا استحباب، شرطی در آن نمی باشد.

مختارنا: أن الامر الثانى لا يدل على التأسيس للغوية العرفية.

خوب در مسئله چه باید گفت با اینکه ما قائلیم می تواند دو طلب انشائی به یک طبیعت واحد تعلق بگیرد اما می گوییم که ظهور امر دوم در تأکید است چرا که تعلق امر دوم به طبیعت اول غیر عرفی و لغو است چرا که فرض این است که با یک اتیان هر دو امثال می شود لذا دیگر لغو است که امر دومی کند.^۱ نکته تعدد عقوبتی که برای خروج از لغویت بیان کردیم، نکته ای عرفی نمی باشد که آن را از لغویت عرفی خارج کند، چرا که اصلاً این در نظر عرف نمی آید و به آن منتقل نمی شود. بلکه لغویت عقلی را از بین می برد اما لغویت عرفی را خیر.

اما در عین حال بحث بی ثمری است چرا که این مسئله که امر دوم ظهور در تأکید دارد یا تأسیس مال جایی است که خطاب، خطاب تشریع علیه السلام باشد و ما هرگز با خطابهای تشریعی سر و کار نداریم و تمام خطابهای ائمه خطاب تبلیغ است و لو هزاران بار یک مطلب را بگویند کلام آنها یک چیز بیشتر نمی باشد و ارشاد به یک تشریع است.

لذا در فقه و در احکام شرعی اصلاً مثالی ندارد چرا که این مطلب مال جایی است که خطاب از خود مولا صادر شود و ما مواجهه ای با خطاب تشریع نداریم. و فقها از این مطلب غافل بوده اند. و نکته ای هم نداریم این خطابات تبلیغ عیناً انعکاس خطاب تشریع باشد چرا که امام با توجه به طرف و سوال جواب می دهد. یعنی سخنان معصومین علیهم السلام عین سخنان فقها می باشد و فرقی بین کلام فقیه و معصوم علیه السلام نمی باشد الا اینکه معصوم علیه السلام از عصمت است و فقها از اجتهاد سخن می گوید و احتمال اشتباه است. بلکه معصوم علیه السلام تقیه می تواند بکند اما دچار خطاء نمی شود.

هذا تمام الکلام فی فصل الخامس عشر.

^۱ چرا که اگر دو امثال بخواهد یعنی به یک طبیعت تعلق نگرفته است بلکه به دو طبیعت تعلق گرفته است.